جان جاك شوفالييه



من الدولة القومية إلى الدولة الأممية

ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا



هذا الكتاب ترجمة :

Jean- Jacques CHEVALLIER

Histoire
de la pensée politique

Tome 3 = la grande transition: 1789– 1848

مقدمة

إننا ندخل ، على حد قول بول فاليري (Paul VALÉRY) ، مستقبل «القهقري» . في عام 1791 وأمام بداية تحلل الملكية الفرنسية ، توقعت كاترين الثانية (Cathérine II) أن يأتي « سيف » ليعيد ، بالتأكيد ، النظام لهذه الفوضى . لقد كان ذهن الملكة يتصرف بالطبع لسيف مضاد للثورة . فأمام الخطر المشترك للحريق ، كان التضامن الملكي يفرض نفسه ، ولم يعد هناك مجال ، بالنسبة لكاترين ، للعب دور الطاغية المستنيرة ، أو للمراهنة على انضباط فلاسفة فرنسا الذين عادة ما اعتبروا مسؤولين عن هذا « الوحل » الإجرامي ، كما كانت تراه .

والواقع أن سيف بونابرت أعاد ، في عام 1799 ، النظام ، لكنه لم يكن أبداً نظاماً مضاداً للثورة . فحتى بعد أن أصبح نابليون امبراطوراً ، ظهر الكورسيكي القصير ، الذي أدهش أوروبا المرتجفة أمامه ، كوريث شرعي للثورة الفرنسية . أما الملكيات المنتصرة على « المغتصب » فلم تستطع إلا بعد هزيمة واترلو ، في مساء 18 حزيران 1815 ، أن تفتخر بأنها وضعت حداً نهائياً لهذا الكابوس الطويل . وذلك شريطة أن تقيم ، علاوة على ذلك ، وبشكل منهجي سدوداً قوية ، سواء على الصعيد الدبلوماسي (الذي أُسندت فيه مهمة السهر على معاهدات 1815 والحلف المقدس إلى مترنيخ (Metternich) ، المدافع العنيد عن الوضع القائم) أم الروحي ، والفكري : حيث الأديان والمذاهب الأخلاقية والسياسية التي من شأنها أن تمنع عودة مثل تلك الضلالات .

إلاّ أن ما حدث فيما بعد ، ولا سيما أثناء ثورات 1830 و1848 الأوروبية ، أتى ليكذب بقسوة هذا التفاؤل . فلقد كشف تلك الأحداث لأكثر الناس عَمَىً المعى

الحقيقي والعميق لما يجب تسميته ، على صعيد التاريخ المعاصر ، بالإنتقال الأيديولوجي الكبير ، الذي امتد في النهاية على مدى هذه السنوات الستين الحاسمة : من 1789 إلى 1848 .

ما هو هذا المعنى العميق ؟ إنه يتجلى في أن الدولة ـ الأمة الملكية ، بكل ما يعنيه تعبير ملكية ، كانت ، ما عدا بعض المخلّفات والحالات الاستثنائية ، قد وصلت إلى نهاية دربها : إن المقصود هنا هو الدولة المجسّدة في ملك مطلق ، يُقال عن إرادته السيدة أنها إرادة الدولة نفسها ، ويتطابق هو نفسه ، نظراً لعدم وجود برهان معاكس ممكن ، مع الدولة (الدولة هي أنا ، حسب التعبير الموجز والمُبسّط ولكن المناسب) . لقد أخذت تغرس في الأذهان ، من الآن فصاعداً ، وبحضور الوقائع ، بذرة تطابق جديد وشرعية جديدة . إنه التطابق بين إرادة الأمة أو الشعب الذي تُصَبّ كأساس وحيد للسلطة ، وإرادة الدولة نفسها . وإنها الشرعية المُسمّاة بالديمقراطية ، والتي اعتُرف لسيادة الأمة أو الشعب بها .

إن الدولة ـ الأمة الديمقراطية هي الصيغة الحقوقية ـ السياسية الجديدة التي دُعيت ، بعد هزات مختلفة ، وأحداث عديدة ، منها ثورات 1848 التي لم تكن من جهة أخرى آخر الثورات ، لأن تسود بشكل دائم (بالرغم من النقاش الذي يمكن أن يدور حول أسسها وأشكالها) ولأن تحلّ نظامها الخاص على النظام التقليدي للدولة الملكية .

هذا النظام الخاص ، في ماذا كان يتجلى بالضبط ؟

إن الديمقراطية ، بالمعنى الإشتقاقي للكلمة تعني : سلطة الشعب (لا أكثر ، إلا أنه يبقى من اللازم تحديد مضمون تعبير « الشعب ») . لقد قدمت المدينة القديمة ، أو المدينة ـ الدولة ، من النموذج الأثيني ، في عصرها الذهبي ، مثالاً أخاذاً نظراً لتوصلها للإقتراب إلى أقصى حد من السلطة الشعبية (مع التحفظ القائم بالطبع بالنسبة لنظام الرق ـ وهو تحفظ هام) . كما اقترحت الولايات المتحدة الأمريكية الفتية ، في بداية القرن التاسع عشر ، وضمن إطار إقليمي أوسع إلى أقصى حد ، وشروط سكانية مغايرة كلياً ، وجو ديني وأخلاقي مختلف جذرياً ، مثالاً جديداً ، ونموذجاً حديثاً كلياً لم يكن معروفاً حتى ذلك الحين في أوروبا .

إن كون كلمة ديمقراطية تستدعي غصباً فكرة المساواة لا يغيب عن بال أحد . ولكن هل تستدعي هذه الكلمة ، بنفس البداهة ونفس القوة فكرة الحرية ؟ لقد تعلّم كل قارىء « لروح القوانين » من مونتسكيو الحذر من أن يندمج بين سلطة الشعب وحرية الشعب . كما تعلم أيضاً أن أي كلمة لم تتلقّ من المعاني المختلفة ، ولم تُبهر الأذهان بطرق عديدة ، أكثر مما حصل بالنسبة لكلمة الحرية . كما تعلم أخيراً أن كل فرد يعطي صفة

« الحرة » للحكومة المتفقة مع أذواقه أو مع ميوله . لقد كانت الديمقراطية والحرية ، في العصور القديمة ، تبدوان مرتبطتين ؛ لكن الحرية القديمة كانت شيء ، والحرية الوسيطية شيء آخر ، والحرية الحديثة من النمط الإنكليزي أو الأمريكي شيء آخر أيضاً . إن الحرية لدى مونتسكيو لم تكن أبداً كالحرية لدى روسو ، التي لم تكن قط كالحرية لدى لوك ، ولا تلك التي لدى سيياس . إن الحرية المُنشّأة « بالعامة » ، والحرية المنشّأة « بالسياسة » والحرية المُنشّأة « بالاقتصادية » ، بالرغم من صلاتها بعضها ببعض ، لم تكن تتطابق مع بعضها البعض ، بسبب اختلافات كبيرة فيا بينها .

إن هذا التعقد في المفاهيم كان يطرح ـ ويفرض ـ على الأذهان سؤالاً أساسياً خاصاً باختيار التنظيم السياسي والاجتماعي الأمثل .

إن سلطة الشعب ، وسيادة الشعب بالمعنى الفردي الذي أعطي لكلمة « شعب » منذ هوبس ، كانت تؤدي ضمنياً لقيام تنظيم يضم أفراداً متساوين . ولكن هل كانت هذه السلطة ، وهذه السيادة ، وهذا التنظيم القائم على المساواة ، يفترض أم لا ، كمسلمة ، الليبرالية الأخلاقية والسياسية والإقتصادية ؟ إن من السهل تصور عدم إمكانية تجنب مثل هذا التساؤل ، على الأقل لدى الفرنسيين ، وذلك طوال ربع القرن المأساوي الممتد بين 1789 و1815 ، وعبر المراحل المتتالية ، الليبرالية واليعقوبية ، والإستبدادية ، لثورتهم الكبرى . والواقع أنّ هذا التساؤل هو الذي كان عليه ، في المقام الأول ، أنْ يُغذي ويعذب الفكر الثوري الفرنسي أثناء تحولاته العديدة التي سبقت إنهيار واترلو .

إلاّ أنّ هذا الأمر لم يحل دون قيام الحملات ، ذات الطابع الروحي والفكري ، التي شُنّت ، حينذاك ومنذ ذلك الحين ، على هذا الفكر ، بالهجوم في نفس الوقت ، ودون أنْ تميز كثيراً ، على الليبرالية والديمقراطية (المُتّهَمَتين على حد سواء بأنّهما تستمدان إلهامها من مصدرين منحرفين بشكل أساسي ، ومحددين بهاتين الكلمتين المترابطتين والمتشاركتين : العقلانية والفردية) .

إن قوة مثل هذا الهجوم كانت تُجبر العديد من الشخصيات ذات النوعية الفكرية المتميزة على التفكير بالطابع الملح لقضية إعادة النظر بالتنظيم الإجتماعي بعد 1815 ؛ لكنّ هذه القوة كانت عاجزة عن إيقاف التقدم المشترك للأيديولوجيات المهزومة (وذلك سواء في فرنسا أم في إنكلترا) .

ففي فرنسا ، برزت الليبرالية البرجوازية كقوة منتصرة بعد هزيمة الأمبراطورية ،

والفرع البكر من أسرة البوربون التي طُرِدَت من العرش ، وقيام ملكية تموز(*) ، وذلك بانتظار قدوم الليبرالية الديمقراطية (التي لم تدم طويلاً) على إثر التشنجات السياسية لعام 1848 . وخلال هذه الفترة ، فرضت أسماء بعض المفكرين الليبراليين نفسها : كجيرمان دو ستايل (Germaine de Staël) وبنجامين كونستان (Benjamin Constant) اللذين كانت لهما أصول سويسرية ـ نورماندية ، ورواييه ـ كولار (Royer– Collard) وغيزو (Guizot) ، « المذهبيين » الكبيرين ، وأخيراً توكوفيل (Tocqueville) المدعو لأن يكون له شهرة واسعة . كما دوت أصوات لامارتين (Lamartine) ولودري ـ رولان (Ledru– Rollin) ولامونيه (La Mennais)(الذي سيغير إتجاهه بشكل مأساوي) ، التي كان لها نبرة مختلفة تماماً (هي نبرة الديمقراطية) . وهذا دون أن ننسى بالطبع ، ضمن هذه الجوقة ، صوت شاتوبريان (Chateaubriand) !

وفي إنكلترا ، الأرض المفضلة القديمة لليبرالية الأرستقراطية التي أعجب مونتسكيو بها كثيراً ، نرى أن السير باتجاه الديمقراطية (الذي كبحه بقوة الإنطباع الذي وَلَّدَتْهُ أحداث فرنسا) استؤنف بعد واترلو ، ثم تسارع بعد امتزاجه بالإندفاعة القوية لليبرالية البرجوازية . لكن الإندفاعة تجلت هنا (وفي هذا تكمن الأصالة الإنكليزية) في مذهب يختلف عن الأيديولوجية السائدة في القارة ، في عدة نقاط هامة . إنه مذهب المنفعية (L'utilitarisme) ، الذي ارتبط بأسماء جيرمي بنثام (Jérémie Bentham) وجيمس ميل (James Mill) ، وبدا كتعبير عن الرؤية النوعية للعالم ، التي انتصب في وجهها كل من كولريدج (Coleridge) وكارليل (Carlyle)(وأرادا أن يُنَصِّبا ضدها إنكلترا) .

ولم يكن من قبيل الصدفة أبداً أن يطرح هذا الأخير نفسه كمعجب نشيط بالفكر الألماني . ذاك أن ألمانيا ، كما يشهد على ذلك كتاب مدام دو ستايل الشهير والذي ظهر في 1813 ، كانت تحتل حينذاك مكاناً استثنائياً في عالم الفكر . إنه ، في الأدب ، رومانسية نوفاليس (Novalis) وآدم موللر (Adam Müller)والأخوة شليغل (S– Chlegel) ؛ وفي الفلسفة ، « مثالية » كانت (Kant) وفيخته (Fichte)وشيلنغ (S– Chelling)وهيغل (Hegel) ، وفي القانون المدرسة التاريخية للحق (L'École Historique du Droit) لسافيني (Savigny) . إن تأثيرات العقل الألماني في ذلك الوقت على الفكر السياسي ، الذي بلغ أعلى مستوياته ، بدت عديدة وهامة وأحياناً عظيمة بشكل حقيقي . وخلال هذه الفترة الإنتقالية أيضاً ، الغنية بالمستقبل ، شهدنا ولادة ـ ولادة ينبغي إبرازها بشكل خاص ـ الإشتراكية والقومية : وهما قوتان أيديولوجيتان مشحونتان بقوة عاطفية كبيرة ، كان على التقدم المشترك (الذي لم يتم بدون اصطدامات) لليبرالية والديمقراطية أن يأخذهما أكثر فأكثر بالحسبان .

(*) على إثر ثورة 1830 (المترجم)

إنها قوتان ، أو لنقل بتعبير افضل ، حركتان ذات أصول معقدة ، ألّفتا بين أنساب متناقضة ، وشكّلتا ، من بعض النواحي ، جزءاً من إرث الأنوار والثورة الفرنسية ؛ لكنهما كانتا ، من نواحٍ أخرى ، مستقلتين ، واحتوتا حتى بعض الإفتراضيات « الغريبة » تماماً عن هذا الإرث ؛ بحيث أن إتصالها وتعايشهما ، سواء مع الديمقراطية أم مع الليبرالية ، كان يبدو صعباً في مرات عديدة .

وإذا كان بإمكان الإشتراكية أن تعلن إنتسابها لهذه الأنوار عبر الثورة ، وكان من الممكن أن تبدو كتتمة منطقية إلى حد ما للإنقلابات الإجتماعية الناجمة عن المغامرة الكبرى التي بدأت في عام 1789 ، وكحل معقول لمشكلة إعادة تنظيم المجتمع التي طرحتها هذه الإنقلابات بإلحاح ، فإنها لم تكن في جوهرها ، ناشئة ، بشكل أقل ، عن ظاهرة من نمط مغاير كلياً ، تمثلت في الصدمة التي طبعتها بالأذهان الثورة الصناعية ، أو « التسارع غير العادي » في نمو الصناعة نتيجة الإندفاع في تعميم استخدام الآلات بدل اليد العاملة . لقد كانت الإشتراكية ، التي ارتبطت بالتحول الإقتصادي الهائل الذي ولدت منه طبقة جديدة (البروليتاريا) ، تبدو في بداياتها وكأنها أساساً ذات طبيعة إجتماعية ـ إقتصادية . ولكن كيف كان بإمكانها أن تتجنب ، آجلاً أم عاجلاً ، التعرض للمشكلة الخالدة ، مشكلة السلطة ، وتمتنع عن مواجهة التمايز بين الحكام والمحكومين ، وتصبح ، بكلمة واحدة ، سياسية على الأقل في شكلها ؟

أما القومية فقد أتت ، من جهتها ، لتحمل تكذيباً قاسياً للنزعة العالمية السلمية التي حلمت بها « الأنوار » باعتبارها مظهراً ساطعاً للتقدم الإنساني . لقد قدمت القومية ، التي استعارتها الأمم الأوروبية المهزومة من فرنسا الجديدة المنتصرة ، فرنسا الثورة ثم الأمبراطورية ، محركاً قوياً للإنتفاضات التحررية لهذه الأمم (ويكفي أن نذكر هنا المثال الساطع لبروسيا التي سُحقت في معركة إينا !) . ومع ذلك فإنه ينبغي أن نكون مستعدين لأن ننظر لهذه القومية في زاوية أخرى ، وذلك بالقدر الذي كانت تستجيب فيه (باعتبارها تتغذى من التقاليد التاريخية التي تشكل ضمانات لهوية الأمة وخصوصيتها) لإغراء التنديد بعقلانية الأنوار وفرديتها ، ومحاربتهما باعتبارهما عاملين خطيرين من عوامل التحلل . وبذلك كانت القومية تخدم لعبة الثورة المضادة ، وتقدم لها دعماً فعالاً .

لقد كانت الإشتراكية والقومية ، هاتان الحركتان الكبيرتان في تلك الأزمنة الجديدة ، مدعوتان ، على ما يبدو ، للتصارع خلال فترة طويلة امتدت إلى ما بعد عام 1848 ، أو على الأقل ، لسلوك طرق منفصلة بشكل صارم . ولقد كان على التاريخ اللاحق أن يسجل ، في الواقع ، بعض الإلتقاءات التي حدثت بينهما ، والتي كانت دائماً ذات مغزى ، وأحياناً مخيفة .

الكتاب الاول
الثورة ، الثورة المضادة ، وإعادة التنظيم

الفصل الأول

الفكر الثوري

« لقد بنينا دستوراً من فكرة الحق ، وكان على كل شيء الآن أن يرتكز على هذه القاعدة . إننا لم نر الإنسان مطلقاً يستند إلى الفكرة ، ويبني بناءً عليها إن في هذا إذن فجراً رائعاً لقد احتفلت كل الكائنات المفكِّرة بهذا العصر الذي ساد فيه إنفعال عظيم »

هيغل (دروس في فلسفة التاريخ)
(Leçons sur la philosophie de L'histoire)

« إنّ أكثر مشهد خارق أتاح لنا انطلاقةً التأمل هو محاولة إعادة بناء الدولة من جديد بشكل كامل . . . بالإستناد إلى الفكرة ، وذلك من أجل جعل هذه الدولة ترتكز على ما كان يُفترض أنه عقلاني ، لكن هذه المحاولة أدّت لوضعٍ هو الأكثر فظاعة والأكثر قساوة ، لأن الأمر ، في نفس الوقت لم يكن يتعلق إلّا بتجريدات خالية في أي رأي »

هيغل (مبادىء فلسفة الحق)
(Principes de la philosophie du Droit)

1 ـ المرحلة الليبرالية : حقوق الإنسان

في عام 1789 ، فرضت الصيغة الليبرالية للفردية المسيطرة نفسها نتيجة ضغط الشريحة العليا من الطبقة الثالثة لقد سمحت الإنطلاقة الكبرى في الأشهر الأولى الثورة بصياغة الحقوق الفردية صياغة رسمية على الطريقة الأمريكية ؛ بل إنها كانت تتطلب ذلك إن نص إعلان 27 آب الذي لا يُنسى كان يحترم إعلان بعض « الحقائق الصالحة

لكل الأزمنة ولكل البلاد » (حسب تعبير أدريان ديبور (Adrien Duport) عضو الجمعية التأسيسية ، أثناء المناقشات) وذلك بقصد تحقيق السعادة الكلية ، وباسم العقل الكلي. إن أكثر هذه الحقائق أهمية هي أنّ الناس يولدون ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق. إنّ « الحرية » من جهة ، و « المساواة في الحقوق » من جهة أخرى تشكّلان صفة مزدوجة فطرية ، ملازمة للإنسان الفردي ، ومستمدة من ماهيته الخاصة ، بشكل مستقل عن كل حوادث الزمان والمكان. وبدل أن يكون بإمكان التجمع السياسي أن يُنميء لها ، فإن هدفه وواجبه يكمن في الحفاظ عليهما وحمايتهما. أي بكلمة واحدة ضمانها ، وتمكينهما ، في نفس الوقت ، من تنمية كل ما تتضمّناه من افتراضات (إن كل هذا مشتق من أفكار لوك الخالصة)

وهكذا تنتصب في وجه سلطة الدولة بعض الحواجز المنيعة التي تُسمّى « بالحقوق الطبيعية ، غير القابلة للتنازل ، وغير القابلة للتقادم ، والمقدسة » ، والتي يمكن للأفراد أن يمارسوا بها كل سلطة ، وذلك باسم قانون طبيعي أسمى وأكثر مهابة من الدولة نفسها ، ويتضمن الإعتراف بشيء مطلق في الإنسان (على حد تعبير هـ. دو لوباك) (H. de Lubac) لقد أصبح من المناسب ، من الآن فصاعداً ، وضع الثقة في الأفراد ، العاملين جنباً إلى جنب ، والذين يعتبر كلّ منهم سيداً ضمن دائرته الخاصة ، وقادراً على بسط مبادرته الخاصة (للحد الذي يُثبّتُهُ القانون المدني ، والذي يمكن لها ، إن تجاوزته ، أنْ تسيء للغير)

كذلك حلت جمهرة من الأفراد السادة ، الذين يقع على عاتق القانون المدني أمر تنظيم تجاورهم ، محل « الأمة المنظّمة » من النظام القديم ، بطبقاتها وجماعاتها وتجمعاتها الحرفية ، وما فيها من تمايزات وراثية وبقور رهبانية وإمكانيات لشراء الوظائف. هذا يبقى أن تُزال ، بشراسة ، كل العراقيل سواء من أمام الحرية ، العامة والإقتصادية ، أم من أمام المساواة في الحقوق والمُلكية الخاصة (الركيزة المادية للحرية التي أعلن الإعلان أنها « مقدسة ولا تُنتهك ») كما ينبغي ألاّ يكون هناك « بالنسبة لأي جزء من الأمة أو لأي فرد أي امتياز أو استثناء من الحق المشترك لكل الفرنسيين ، ولا أي سمو غير سمو الموظفين العامّين في ممارستهم لوظائفهم ». تلك هي الشروط المسبقة للنمو المغوي لهذه الليبرالية البرجوازية (البعيدة جداً عن الليبرالية الأرستقراطية ، « النبيلة » ، للرئيس مونتسكيو !)

بعد هذه المذبحة الكبيرة ، التي قامت بإجرائها مقدمة دستور 1791 ، ها هي الدولة والفرد وقد تخلصا على حد سواء ، ووفقاً لطموحهما المشترك في ذلك العصر ، من كل الأجسام « المتوسطة » («intermédiaires»)

إلاّ أنه ينبغي أن نضيف إلى ما سبق ، ومصر ، التدابير التي اتخذت فيما بعد : إلغاء المراتب الرهبانية ، تأميم أموال رجال الدين ، وعلمنة الحالة المدنية والزواج (وهي تدابير كان من شأنها إلحاق أضرار خطيرة بقوة الكنيسة الكاثوليكية ـ المنافسة الخفية ، منذ زمن بعيد ، للدولة ـ الأمة)

هكذا أقيمت بالحقيقة بنية إجتماعية جديدة ، فردية بشكل صارم ، لمصلحة برجوازية مؤيدة للمساواة (من الأعلى) وليبرالية في آن من الوقت[1] .

لقد أخذت سيادة الفرد تشع إذن ، عن هذا الصعيد الذي هو صعيد المجتمع ، من النص الجوهري لإعلان 1789 إلاّ أن علينا ألاّ ننسى بأن نفس النص يعلن ، على صعيد آخر ، هو صعيد السلطة ، وبقناعة لا تقل عن الأولى ، عن سيادة منافسة هي سيادة الأمة كما أن علينا ألاّ ننسى كذلك بأن دستور عام 1791 سيستخلص كل النتائج المنطقية من هذه السيادة القومية « الواحدة ، التي لا تقبل التجزئة ، ولا يمكن التنازل عنها ، وغير القابلة للتقادم » ومع ذلك فإن سياس (Sieyès) ، المدافع عن الطبقة الثالثة ، سيعتبر أن من واجبه أن يبني نظرية بارعة وعميقة ، وذلك بقصد التوفيق بين السيادتين الأولى والثانية وستكون هذه النظرية ، التي تبتعد بشكل ملحوظ عن لوك ، قريبة من بعض النواحي من روسو

نظرية سياس

إنّ حق الأمة يتفرع عن حقوق الأفراد ، فهو يعتبر أن بين هذه الحقوق أو تدميرها مساوٍ لنفيه لنفسه . إن الإرادة المشتركة أو « العامة » لهذه الأمة تنتج ، بالتحليل الأخير ، عن الإرادات الفردية التي تُستخرج منه ، لكنها تمتص هذه الإرادات دون أن تدع نفسها تقتصر عليها (هنا تميز العمل الذي أنجزه سياس في ميدان الميتافيزياء السياسية) . إن الأمة ، بدل أن تتطابق ، كما كان يمكن أن نعتقد ، مع مجموع الأفراد ، أو الشعب الذي يعيش في لحظة معينة ضمن إطار إقليمي ، تبدو كتركيب لأجيال متتابعة ، وككيان جماعي وشخص معنوي يدوم من خلال الأفراد والأجيال إن إرادتها المشتركة أو العامة تعبر عن الوحدة القومية (الدين الوحيد ، في الحقيقة ، للأب سياس) إنها تتجاوز الإرادات الفردية التي تتألف منها ، وتتفوق عليها إنها من طبيعة مغايرة لطبيعة هذه

---

(1) أنظر م. والين (M. Waline) الفردية والحق (L'individualisme et le Droit) ، باريس ، منشورات Domat-Montchrestien ، 1945 .

ـ ج. ريفرو (J. Rivero) الحريات العامة (les libertés publiques) ، باريس ، P. U. F ، 1973 .

ـ ج. مورجون (J. Mourgeon) حقوق الإنسان ـ les droits de l'homme ـ Que sais-je ، P. U. F. 1978

الإرادات . « إنها نوع من سائل متناثر » ـ كما سيكتب بقوة ب . باستيد (P. Bastid) المفسّر الأشلم للمنظّر العميق لنجمعية التأسيسية ـ لا يستنفده « لا الناس ولا الأجيال » .

وينجم عن هذا أن سيادة الشخص ـ الأمة (أو ، بتعبير آخر ، ممارستها لإرادتها العامة) لا يمكن أن تكون موضوعاً لأي نوع من التملك من قبل أي كان . كما أنها لا يمكن أن تتموضع في فرد أو في مجموعة أفراد . إن الفرد أو الأفراد الذين يجدون أنفسهم مدعوين لممارستها وللتعبير عنها ، ليسوا أبداً إلاّ ممثليها ، ولا شيء أكثر من ذلك . إن الفرد ـ الملك ، لويس السادس عشر ، يمثلها فيما يتعلق بالوظيفة التنفيذية (التي سوحي بحصر لا يمكن اقتلاع جذوره . لنتعرف هنا على روح مابلي (Mably) . روح صيغته الغريبة : « الملكية الجمهورية »[*] .

إن الناخبين أنفسهم ليس لهم صفة أخرى غير صفة تمثيل هذه السيادة ، وذلك باعتبارهم مفوضين لممارسة الوظيفة الإنتخابية . كذلك فإن النواب ، المنتخبون من قبلهم ، لا يقومون إلاّ بتمثيلها باعتبارهم مفوضين لممارسة وظيفة سن القانون (الموصوف ، بأسلوب شبيه بأسلوب روسو ، بأنه تعبير عن الإرادة العامة) .

ومع ذلك فإن النظرية ، المعروضة هنا بإيجاز ، تخص هؤلاء النواب بوضعية إستثنائية

إستثنائية بمعنى أن هؤلاء الممثلين التشريعيين هم وحدهم القادرون على « أن يُشكلوا مجتمعين إرادة مشتركة » (كما يقول سيياس بحزم) وعلى أن يشكلوا هذه الإرادة وفق ما يرونه هم وبعيداً عن كل وكالة آمرة . ففيهم وحدهم توجد الأهلية الحقيقية لاتخاذ القرار الأخير ؛ وفيهم وحدهم ، مجتمعين ، تجد الأمة وحدتها النهائية . إنهم نوع من النخبة التي تقرر عوضاً عن الأمة . إنهم نخبة « تمثيلية »[1] .

إن هذا الأمر يعني أن سيادة برلمانية جديدة تنتصب الآن ، في الواقع ، وتحت قناع السيادة الوطنية الجديدة ، على أنقاض السيادة الملكية . إن نظرية سيياس ، « مهندس الدستور » ، كما سيُوصف ، تخدم بذكاء إرادة القوة لدى الشريحة العليا للطبقة الثالثة (التي كان النواب ينتمون إليها بشكل حصري تقريباً) . إن الإنتخابات الشعبية

(*) أنظر المجلد الثاني . إننا نعرف ـ ترجمة أحمد الماهري . وحتى في معرض تعليقات على دستور 1791 ، « كثير من الجمهورية بالنسبة للملكية ، وكثير من الملكية بالنسبة للجمهورية » .

(1) ب . باستيد (P. Bastid) سييياس وفكره (Sieyès et sa pensée) . الطبعة الثانية . باريس ـ Hachette ـ ص 385

«ليست إلاّ نوعاً من الطبخة التي تُحيل كل الأمة إلى عالم صغير مؤلف من ستمائة شخص يفترض فيهم، بفضل أكثر القصص الوهمية جسارة، أن يُكوّنوا الأمة مجتمعة»[1] (على حد تعبير ب. دو جوفنيل (B. de Jouvenel) وهو يتأمل، في أيامنا هذه، بأوضاع الثورات، هذه الظاهرات التي تُسرد أحداثها أكثر مما تُفهم).

ولئن خرجت فردية لوك الليبرالية من هذه الكيمياء الفكرية البارعة، القادرة على استخراج حق الأمة من حقوق الأفراد، وقد خُلِّصَتْ بقوة وحُرِّفت إلى حدٍ ما، فهذا ما لا يمكن رفضه إلاّ بصعوبة. إنّ هناك انزلاقاً واضحاً هنا باتجاه روسو. إن المتلقين الأكثر حدة لم يشكّوا بذلك قط. «لقد كانوا يعتقدون - كما كتب ب. غروتويسن - أنهم يُفلتون بذلك من التناقض بين الحرية الطبيعية للفرد وسيادة المجتمع». وسيذهب البعض حتى حد التنديد «بهذا التحول الجذري الغريب من الفردية إلى المجتمعية». إن من الممكن أن نتفق مع هؤلاء على القول، ودون أن نتبعهم مع ذلك في هذا الطريق، بأن مفهوماً سلبياً تماماً للدولة لم يكن يستجيب، في فرنسا ذلك الحين، للحاجات الملحة في ذلك الزمن. إن مهمة إعادة البناء الضخمة التي كانت تفرض نفسها، بعد الدمار الضخم، على رجال ثورة 1789، كانت تُجبرهم على أن يستخدموا مجدداً نفس الأسلحة التي كان الملوك قد استخدموها ضد الإقطاعيين. والمقصود بذلك المركزية ونظرية السيادة التي جرى، بطريقة ما، التوفيق بينها وبين حقوق الإنسان (مع احتمال التخلي جزئياً عن لوك للالتحاق بروسو).

ومع ذلك فإن حقوق الإنسان بقيت، بفضل الإعلان الفرنسي الذي أعطاها أهمية فريدة، وكذلك بفضل تحويق موسيقي فريد ناتج عن أحداث فريدة أيضاً، تدوي بعمق في أرواح وقلوب الملايين والملايين من الكائنات البشرية في كل البلاد ومن كل العروق. لقد كان دوياً طويل الأجل وذا أصداء عالمية واعجوبية. لقد كان أعضاء الجمعية التأسيسية الفرنسيون، الأوفياء للأنوار وللسابقة الأمريكية لعام 1776(*)، يتحدثون عن البشر كبشر وباسم العقل الذي كان يُعتبر في أنظارهم أنه الأكثر عالمية.

إنه عقل يطفح بالتفاؤل (التفاؤل الحماسي للحظات الكبرى في تاريخ البشرية) وخاصة عندما يقول دفعة واحدة هؤلاء الأعضاء، وسط الكلمات الأولى للنص الذي لا

---

(1) ب. دو جوفنيل (B. de Jouvenel) «في السلطة (Du pouvoir)» جنيف، منشورات cheval ailé، 1947، ص 277.

(*) والمقصود هنا ليس فقط إعلان الاستقلال، وإنما أيضاً إعلانات الحقوق التي تصدرت دساتير الولايات، ولا سيما دستور فرجينيا.

بين ، « بأن تجاهل ونسيان أو احتقار حقوق الإنسان هي الأسباب الوحيدة للشقاء العام ولفساد الحكومات »[1].

إن أكثر رمز أخاذ لوحدة الشعور الفكري والعاطفي بين عقل الشعب الفرنسي في عام 1789 وعقل الشعب الأمريكي في عام 1776 ، يتجلى ، فيما يتعلق بعبارة حقوق الإنسان التي ظهرت حينذاك ، بكتاب حقوق الإنسان (The Rights of Man) لتوماس بين (Thomas Paine) الذي سيظهر في 1791 ـ 1792 ، وبنجاح كبير

توماس بين

لقد وجد هذا المؤلّف الإنكليزي ، المقيم في ولاية فيلادلفيا والذي اكتسب ، كما نذكر ، شهرة غير منتظرة على إثر كتابه الحس المشترك (Common Sense) والمدافع بحرارة عن الأمريكيين المتمردين ، وجد في كتابه الجديد كل حماسة عام 1776 إنها الحماسة التي بُعثت وجُدِّدت بظهور هذا الكتاب الجديد ذي الأهمية البالغة ، في الوقت الذي وجّه فيه الإيرلندي بيرك (Burke) قرار الإتهام المصحوب بهيجان متدفق ولا مثيل له ضد الثورة الفرنسية . وهو القرار الذي أثار لدى « بين » خيبة أمل مُرّة واستنكاراً كبيراً ، لأنه لم يكن يستطيع أن يرى في هذه « التأملات » المأثورة إلاّ نسيجاً من أخطاء سيئة النية ومُستلهمة من الإنفعال والأحكام المسبقة ، وتشويهاً دائماً للأحداث ألا يبدو بيرك ، الذي يظهر كمن يعطي درساً للأمة الفرنسية ، « كالظلام الذي يحاول إنارة النور » (كما يقول « بين » ساخراً) ؟ ألا يبدو غريباً غرابة هذا القول المجازي نفسه ؟

لقد كان قرار الإتهام المبهم والإنفعالي ، في آن معاً ، لمؤلّف « التأملات » ضد حقوق الإنسان التي لا مضمون لها والمحددة بشكل مجرد ، والتي لم تخش بيرك من وصفها « بقصاصات الورق الخبيثة والقذرة » ، كان يبدو لبين غريباً ومذهلاً

إننا نشعر لدى قراءة الصفحات الإنتقامية « لحقوق الإنسان » بأن « بين» كان أكثر اقتناعاً في أي وقت مضى بتفوق المجتمع على الحكومة التي تعتبر ، في أفضل الأحوال ، « شراً ضرورياً » لقد كان أكثر اقتناعاً من أي وقت مضى بلا معقولية وبضرر كل حكومة قائمة على الخلافة الوراثية (إن مثل هذه الحكومة ليس لها من أساس إلاّ الجهل ، وهي تعتبر تحدياً للطبيعة لأنها تقلب النظام الطبيعي بجعلها الأطفال يتحكمون بالرجال

---

(1) أنظر : أ ـ ليندساي (D. Lindsay) الدولة الديمقراطية الحديثة The modern democratic state ـ لندن 1951

ـ ب ـ غروتويزن (B. Groethuysen) فلسفة الثورة الفرنسية (Philosophie de la Révolution française) ـ باريس ـ Gallimard ـ 1956

« والجمون يتحكم بالحكمة ») . إن الملوك ، كما يقول « بين » بإلحاح ، يتعاقبون الواحد تلو الآخر ليس مثل الكائنات العقلانية ، وإنما مثل الحيوانات - ولهذا فإنه يقترح بدل هذا النوع من الحكم الحكومة التمثيلية التي تتخذ من العقل أساساً لها . لأن العقل يريد أن تكون السلطة الوحيدة التي تعطي للحكومة ، في أي بلد ، الحق بالوجود هي « سلطة الشعب » فأي رجل مزود بالحس يمكنه أن يقارن السمات الشخصية لملوك أوروبا بسمات جورج واشنطن ؟

كذلك نجد ثانية في « حقوق الإنسان » المنظور الديني لمؤلف « الحس المشترك » إنّ هذا المنظور يشكل الآن الأساسي لحقوق الإنسان ويختبر جذراً لها .

إنّ « بين » ، مثله مثل برايس ، لا يهتم هنا بالسوابق ولا بالسلطات المختلفة التي يُتهل لها غالباً ، والتي يناقض بعضها بعضاً . إنّه يعتزم العودة لعملية الخلق ، أي للزمن الذي خرج فيه الإنسان من بين أيدي الله الذي أراد أن يخلقه على شاكلته « كيف كان الإنسان في ذلك الحين » ؟ لقد كانت صفته كإنسان هي الصفة الوحيدة والأسمى ، بحيث أنه لم يكن بالإمكان إعطاؤه صفة أسمى إنْ مبدأ وحدة أو مساواة الإنسان هو الأساس الوحيد الذي يمكن تصوره لهذه الحقوق المقدسة التي ينادي بها « بين » ويرفعها في وجه بيرك (عدو المقدسات والمُجَدِّف) فليس هنالك وجود لأي تمييز بين الأفراد فالكل هم نفس المرتبة ، والكل ولدوا متساوين « إن كل طفل يولد في العالم يجب أن يعتبر بمثابة مَنْ يستمد وجوده من الله إن العالم جديد أيضاً عليه ، كما هو بالنسبة للإنسان الأول الذي وُجِدَ »

لقد جعل « بين » الحقوق المدنية للإنسان ترتكز على هذه الحقوق الطبيعية إلماً - « إن كل حق مدني يولد من حق طبيعي » أو أنّه ، بعبارة أخرى ، حق طبيعي مُتَبادَل »

ويُجيب « بين » ، مُسْبقاً ، على الإعتراض التالي الذي سيصبح كلاسيكياً لدى منتقدي الثورة الفرنسية : إنّ أعضاء الجمعية التأسيسية لم يتحدثوا إلاّ عن حقوق ؛ ولكن ماذا عن الواجبات ؟ (مع الإشارة إلى أن البعض منهم كان قد اقترح أن يكون إعلان الحقوق مصحوباً بإعلان واجبات) لنقرأ ، حول هذا الموضوع ، ما جاء في « حقوق الإنسان » - « إن إعلان الحقوق هو ، من حيث المبادلة ، أيضاً إعلان للواجبات . إن كل ما هو حق لي باعتباري إنسان هو أيضاً حق لإنسان آخر ، ولهذا يصبح من واجبي أن أضمنه وأن أمتلكه في نفس الوقت »

لقد أهدى « بين » هذا الكتاب الجديد ، بشكل طبيعي تماماً ، لجورج واشنطن ، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية وقد أهداه له باعتباره دفاعاً عن مبادىء الحرية التي

تدين له بالشيء الكثير ، وحتى أن تصبح حقوق الإنسان عالمية مثلما كان الرئيس يتمنى ذلك . وقد أحسّ جداً « بالسعادة لرؤيته العالم الجديد يُبعث من القديم »[1]

وبالإجمال فإنه يبدو ـ في ختام حديثنا عن هذه المرحلة ، المُسمّاة بالليبرالية ، من الثورة التي انبعثت منها السيادة القومية منتصرةً ـ أن الزواج البارع بين المفهومين المتناقضين برأي الكثيرين ، قد نجح . كما يبدو أن سيياس قد تمكن ، في هذه القضية ، من إظهار قدرته كمفكر حاذق ، وحِسّه الرفيع بلعبة القوى السياسية في آن معاً .

ومع ذلك فإن السؤال التالي كان يطرح نفسه ، في المستقبل . هل سيقوى التناقض الصامت والتعارض الكامن بين المفهومين ، المقترنين حسن الحظ ، على مقاومة الصدمة القاسية للأحداث القادمة . والمجرى المأساوي والمنطقي ، في نفس الوقت ، للثورة ؟ ألم تكن الليبرالية البرجوازية لعام 1789 تُحضّر ، بتدميرها للهيئات المتوسطة (وحب البوية الجوهرية لروح القوانين) ، « قريباً للدولة الشعبية أو حتى للدولة الإستبدادية » ؟

وفي الواقع فإن يوم العاشر من آب 1792 ، الذي يُوصف غالباً بالثورة الثانية ، أدّى لقيام شكل ما من الدولة الشعبية ، أُسمّي باليعقوبي ؛ وهي الدولة التي كانت تستشهد بفخر وبشكل غريب « لاستبدادية الحرية » ـ وذلك بانتظار أن ينتهي خمود الثورة بعد سقوط روبسبيير ، لانقلاب بونابرت ، في 18 برومير من العام الثامن ، ولاستبدادية الرجل الواحد .

2 ـ المرحلة اليعقوبية أو استبدادية الحرية

تُستخلص الصيغة اليعقوبية للفردية الثورية من مداولات ونشاط المؤتمر الوطني (la Convention) ومن مداولات الجمعيات الشعبية (المسمّاة بدقة « بجمعيات أصدقاء الدستور ») . إن هذه الصيغة التي كرّسها بشكل أفلاطوني الدستور المُسمّى بالدستور « الجبلي » ، الصادر في 24 حزيران 1793 ، والذي لم يُطبق مطلقاً ، ستفرض نفسها ، طوعاً أو كرهاً ، وبمساعدة الحرب والرعب ، على كل الفرنسيين المناصبين « للحكومة الثورية » حتى يوم 9 تيرميدور من العام الثاني (الموافق ليوم 27 تموز 1794) الحاسم

---

(1) حول ت . بين أنظر
م . كونواي (M. Conway) ـ توماس بين والثورة في العالمين (Thomas Paine et la révolution dans les deux mondes) ـ باريس ـ Plon ـ 1900
ـ أريك فونر (Eric Foner) ـ توم بين وأمريكا الثورية (Tom Paine and revolutionary America) N. Y. - Ox[illegible] ـ 1976 ـ [illegible]ford U. P

إن هـذه الصيغة تنتسب ، وهـذا ما قيل مائـة مرة ، لـروسـو . روسـو كـما فسّره روبسبيير بقوة معصومة من الخطأ ، روسـو الـذي ندّد بـه برودون ، بعـد سبع وخمسين سنة ، في الفكرة العامة للثورة في القرن التاسع عشر . « علةً بشكل خاص ، ولقضيته ، يجب إرجاع الإنحراف الكبير لعام 1793 »[1].

في مثـل هذه الصيغـة تختفي كل إمكـانية للصراع بين الفرد والـدولـة ، بفضـل التدخل الإعجازي للإرادة العامة . إن الدولة تصبح التجسيـد للشعـب السيـد ، المؤلّف من عمـوم المواطـنين الأحياء ، والـذين يتـمتع كـل واحـد منهم بحق خـاص بـالإقـتراع (الشعب وليس الأمة بالشكل المجرد الذي قال به سييـاس) .

في مثل هذه الصيغة ، تتمتع المساواة بأهمية أكثر من الحرية . ونظراً للّامسـاواة التي ما زالت قائمة أو المستعدة دوماً لأن تُبعث من جديد ، يطلب الأفراد مساعـدة الدولـة . الدولة القوية ، المركزية ، الجمهورية والعلمانية ، الواحدة وغير القابلة للتجزئة . وذلـك مع احتمال أن يرحّبوا بها ، كوطنيين ، المقابل لما تلقّوه أو ينتظرونه منها من حسنات ، عندما يصبح الوطن في خطر أو تتطلب ذلك « السلامة العامـة » . إن هذه النـزعة الـوطنـية هي نزعة شرسـة ومتعصبة وحصريـة . إنها لا تنفصـل الـدفـاع عن البلاد عن الـدفـاع عن الإنجازات المدنية للثورة . إن السمات الأساسية للقومية المسمّاة بـالشعبية تـظهر فيهـا من الآن .

ولكن كيف سنـدهش ، أمام هذه المتطلبات القومية وكذلك أمام متطلبات المساواة المقدسـة ، لكون حقوق الإنسان تتجه (على الأقل مؤقتـاً) لأن تمّحي ، ولإنتصار هـذه الصيغة الغريبة ذات التوريطات المحتومة ؟ إنها الصيغة العزيزة على روبسبيير وكذلك على سان ـ جوست (Saint- Just) ومـارات (Marat) . الصيغة اليعقوبية سوعيـاً ، ووصـف الليبرالية عدوانياً ، صيغة « استبدادية الحرية » . لقد أتت هذه الصيغة لتُعبّر ، بطريقة عدوانية ، عن الضرورات الملحة لدفاع مزدوج وغير قابل للإنفصال - الدفاع عن الثورة والدفاع عن الوطن . كي لتقت مجدداً ، بدون شك ، بتفضيل المزاج السياسي الفرنسي لوحدة السـلطة ، باعتبارها الضمانة التي لا بديل لها للفعالية في أوقات الأزمة .

ولقـد أضيـفت لما سبق الـواقعـة الأسـاسية المتمثلة بنمو الجمعيـات الشعبية في المقاطعات تحت قيادة يعقوبيي باريس . الجمعيات التي شكّلتْ شبكـة من « النوادي

---

(1) جـ ـ غي ـ جيران (G. Guy- Grand) « فكـر بـرودون » (la pensée de Proudhon) ـ بـاريس ـ Bordas ـ 1947 ـ ص 172 .

اليعقوبية » التي وعرفت نفوذاً مسيطراً ، في كافة أنحاء البلاد ، لعقلية فئوية متعصبة ومتزمتة من حيث جوهرها .

إلى أي حد تعبر هذه النزعة اليعقوبية ، المناضلة ثم المنتصرة ، بشكل صحيح عن أفكار روسو ، وإلى أي حد كانت على حق في أن تجد لدى مؤلف العقد مبرراً ايديولوجياً ؟

إذا عدنا للدستور « الجبلي » لعام 1793 ، الذي صوت عليه المؤتمر في 24 حزيران ، فإننا يجب أن نقبل بأنه لم يُخِلّ (كما فعل دستور 1791 الذي صوتت عليه الجمعية التأسيسية) على المبدأ الديمقراطي ومنطق الثورة لقد كان هذا الدستور ، وفياً لروسو ، عندما أعلن مبدأ سيادة الشعب وما ينجم عنه من إقرار للإقتراع العام والمباشر (الإقتراع حق وليس وظيفة) ، وعندما نص على إيجاد جسم تشريعي ومجلس تنفيذي لانه لم يؤسس ، مع ذلك ، تمثيلاً حقيقياً ولا فصلاً حقيقياً بين السلطات إن نواب الجسم التشريعي يقترحون فقط القوانين ، أما اتخاذ القرار فيعود ، ضمناً أو صراحة ، للشعب السيد إن هؤلاء النواب يُعتبرون مجرد « مفوضين » (حسب تعبير روسو) وليسوا « ممثلين » (حسب تعبير مونتسكيو) كما أن الدستور لم يُحدث أيضاً سلطة تنفيذية حقيقية تكون صاحبة حق في جزء من السيادة من أجل ممارسة الوظيفة التنفيذية إن السيادة التي تكمن في الشعب كجسم هي « واحدة وغير قابلة للتجزئة » ؛ والتمييز بين الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية ليس إلا تمييزاً في الوظائف (وليس في السلطات) . إن الأمر لا يتعلق بتحديد حدود الوظائف العامة بوضوح ، وإذا كان هناك بالفعل مجلس تنفيذي (أو « حكومة » بلغة روسو) فإنه يبقى خاضعاً بما فيه الكفاية ، وضعيفاً لحد يستطيع معه « اغتصاب السيادة » ، الأمر الذي كان يُشكل ، كما نعرف ، الخوف الأكبر لدى مؤلف العقد

لكن هذا الدستور لم يكن إلا نصاً رسمياً ، ومأثوراً ، ومُعبِّراً إلى أعمق حد إلا أن الظروف السياسية التي كان مرتبطاً بها كذّبته وجعلته غير قابل للتطبيق

في 2 حزيران 1793 حدثت الضربة التي وجهها الفريق الجبلي إلى فريق الجيروند في المؤتمر . واعتباراً من هذا التاريخ مارست أوليغارشية محدودة العدد دكتاتوريتها بدون مراقبة والحقيقة أن شروط تكوين الإرادة العامة ، التي كان روسو يُطالب بها بدقة ، ضَعُفت في الوجود منذ يوم العاشر من آب 1792 فأين يتجلى دور الشعب كجسم في الوقت الذي تُشارك فيه أكثرية ضئيلة فقط من الجسم الإنتخابي في انتخاب نواب المؤتمر، ثم في المصادقة اللاحقة على الدستور بالإقتراع العام ؟ وأين هو - نضيف بإلحاح - مبدأ

استبعاد « الجمعيات الجزئية » في الدولة ، وضرورة ألاّ يُعَبِّر كل مواطن عن رأيه « إلاّ من خلال نفسه » ، في الوقت الذي لم تَعُد فيه الدولة ـ حسب تعبير روسو ـ إلاّ عبارة عن « عصابات ، وجمعيات جزئية تعمل على حساب المجتمع الكبير » ، وكذلك في الوقت الذي تفرض فيه إحدى هذه الجمعيات ، المُسمّاة بالحزب الجبلي ، بشكل استبدادي إرادتها « الخاصة بالنسبة للدولة » باعتبارها الإرادة العامة ؟

ومع ذلك فإن التشويه اليعقوبي للنظام الصارم الذي قال به روسو ، يُقدِّمُ فائدة خاصة سواء بالنسبة لتلك الفترة الزمنية أم بالنسبة للمستقبل . فمن خلال هذا التشويه نرى كيف تُطابق طائفة سياسية بين إرادتها الخاصة وإرادة الشعب كجسم ، الشعب الذي لا يستطيع إلاّ أن يتوخى الخير العام ، وذلك تماماً بنفس الطريقة التي تُطابق فيها طائفة دينية بين إرادتها وإرادة الله من خلال إدعاء « الاصطفاء » الإلهي (لنفكر هنا بالطهريين !) . ها هي فرقة صغيرة من « المُصْطَفِين » ، من الذين هيَّأهم القدر بموجب نعمة خاصة ؛ إنهم يعون دورهم كأقلية متميزة ، ويعُون احتكارهم للحقيقة والعدالة والفضيلة السياسية ، كما يعُون الرسالة الخاصة بهم : رسالة جَعْل الفضيلة تَسُود الأمة من خلالهم . هم الذين بُعثوا من جديد وتطهَّروا من الأشرار والخونة والآثمين والضّالين من كل نوع ، هم الذين أعمتهم بعناد « بداهة » الخير العام(*)

وعندما أصبحت الجمعيات الشعبية جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة ، وشكّلت قاعدة الهرم الحكومي الذي توصل روبسبير في النهاية لإحتلال قمته ، صار بالإمكان تلخيص الموقف الأيديولوجي كما يلي : اليعقوبيون في أنديتهم يمثلون تلقائياً الشعب السيد ؛ يصوغون مطاليبه ؛ يراقبون باسمه الموظفين العامّين الذين يُنفِّذون الوكالة التي أُسندت لهم ؛ ويدَّعون لأنفسهم عن الأخلاق الخاصة لأعضائهم « سلطة تفتيش » من نوع ، يمكن القول بأنه شبيه بالسلطة التي كانت كنيسة كالفن تُمارسها في جنيف أو بوسطن ؛ ويرفضون إعطاء مزيّة التمتع بحقوق الإنسان والمواطن لمن يُفكر بشكل خاطىء (أي بشكل مغاير لهم) . كيف يمكن العيش ، والحالة هذه ، بحرية الصحافة من أجل مهاجمة الحكومة « الصالحة من حيث جوهرها » (لأنها ، كممثلة ،

(*) « إن المعارضين ، كما سيلاحظ ب . دو جوفنيل بعد ، يجب أن يكونوا أشراراً . إنهم ليسوا رجالاً مخطئين وإنما سيئي النية . ... معتقد أن يُعطي اعتباراً ... للإنسان الآخر لا يرى الخير العام حيث أراه ، فهل بأن النزعة الوطنية يمكن أن تخبئ في أحكامه ، وإذا عرفت ، فهو يحقق جهة الإنسان الآخر ، بأن الضمير الوطني ليس معصوماً من الخطأ فإنه لن يكون كذلك فينا . ولنقل بتعبير آخر إن الذي يصنع خطأ الوطنية هو إنسان شرير »

ديمقراطية) ، وبالحرية السياسية من أجل إسماع صوت الضّالين في المؤتمر ، مقابل صوت الشعب الفاضل والعادل والأخلاقي ؟ . إن هذه الجمعيات الشعبية ، إذا تكلمنا بشكل مجازي ، هي بالحقيقة الشعب ، الشعب الذي يفكر بشكل مستقيم . وبهذه الصفة فإنها تُمسك ـ وتأخذ ثانية ـ بالحرية كوديعة . إنه تطابق تعصبي بشكل بدرع ، تأخذ فيه الحرية شكل بطاقة يضعها ، بشكل تعصبي على مضمون محدد ، وبقوة معصومة من الخطأ ، رؤساء الطائفة وعلى رأسهم روبسبير هذا المظهر بين المظاهر . روبسبيير الذي أشاد ، بعبارات مُنمّقة برصانة وحماسة دينيتين ، بالرسالة اليعقوبية : «إننا ، بكلمة واحدة ، نريد أن نحقق أمنيات الطبيعة ، وأن ننجز أقدار الإنسانية ، وأن نفي بوعود الفلسفة وأن نبرىء العناية الإلهية من العهد الطويل للجريمة والطغيان» ـ روبسبير نفسه الذي أراد ، في تقرير مأثور قدّمه للمؤتمر ، أن يُبرّر الحكومة الثورية التي كانت نظريتها (كما كان يقول) جديدة مثل الثورة التي أتت بها . يجب ، ألح قائلاً ، ألاّ نبحث عن هذه النظرية في أعمال الكُتّاب السياسيين الذين لم يتنبأوا قط بهذه الثورة ، ولا في قوانين «الطُغاة» الذين قلّما اهتموا بالشرعية . إن التمييز بين الحكومة الدستورية والحكومة الثورية هو الذي كان يقدم المفتاح لهذا الوضع الإستثنائي .

«إن هدف الحكومة الدستورية هو حفظ الجمهورية ، أما هدف الحكومة الثورية فهو تأسيسها . إن الثورة هي حرب الحرية ضد أعدائها ، والدستور هو نظام الحرية المنتصرة والهادئة ... إن الحكومة الثورية بحاجة لنشاط استثنائي وذلك بالضبط لأنها في حالة حرب ... في ظل النظام الدستوري يكفي تقريباً أن نحمي الأفراد من تجاوزات السلطة العامة ، أما في ظل النظام الثوري ، فإن القوة العامة نفسها تكون مُضطرة لأن تُدافع عن نفسها ضد كل التي تهاجمها . إن على الحكومة الثورية واجب تقديم كل الحماية القومية للمواطنين الصالحين ، بينما يجب عليها ألاّ تُقدم لأعداء الشعب إلاّ الموت» .

إنّ وصْف القوانين الثورية بالتعسفية أو الطغيانية هو ـ كما يقول روبسبير ـ ليس إلاّ من عمل سفسطائيين «حمقى أو صالحين» يسعون للدمج بين الأضداد ، ويزعمون أنهم يُخضعون لنفس النظام «السلام والحرب ، الصحة والمرض» . إن الحكومة الثورية تستند لأكثر القوانين سلامة ، قانون «خلاص الشعب» ، ولأقل الحجج قبولاً للنقض ، أي للضرورة»[1] .

(1) انظر تقرير روبسبير حول «مبادىء الحكومة الثورية» ، 25 كانون الأول 1793 ـ ذكره ج. غوديشو (J. Godechot) في «الفكر الثوري في فرنسا وفي أوروبا 1780 ـ 1799» (la pensée révolutionnaire en France et en Europe) ـ باريس ـ Colin ـ مجموعة U ـ 1964 .

لقد قيل كل هذا بقصد استخلاص المعنى العميق للصيغة اليعقوبية الشهيرة التي كانت تقرن بين الاستبداد والحرية. ومع ذلك فإن أي شخص، في أيامنا هذه، لم يعد يوافق على ما جاء في الصفحات الشهيرة، من كتاب تين (Taine) «أصول فرنسا المعاصرة»[*] (Origines de la France contemporaine) التي يُظهر فيها اليعقوبي «كاللاهوتي الذي أصبح مفتشاً والمجنون الذي لديه منطق، والوحش الذي يعتقد أن لديه ضمير والذي، من فرط تأمله بصيغة المجردة، لم يعدْ يرى الناس كما هم في الواقع». إننا نعلم إلى أي حد من المسموح به عنا أن نتحدث عن اللاهوت والتفتيش. لكننا نعلم أيضاً أيّ عامل قوي وأساسي يُشكّله خطر الوطن الذي قلّل تين من أهميته إلى حد خطير. إنّ من الممكن أن نُقرّب من إبهام تين شهادة رينان (Renan) في «ذكريات الطفولة والشباب» (Souvenirs d'enfance et de jeunesse) (لعام 1884) التي أشار فيها لهؤلاء «الأتباع النادرين للكنيسة اليعقوبية» الذين تَعرّف عليهم، والذين كانوا، لكونهم عاشوا تلك الفترة الكبيرة والرهيبة، عاجزين عن الحديث عن شيء آخر، وعن العودة، منذ ذلك الحين، للحياة. «لقد بقوا تحت تأثير فكرة ثابتة، كئيبين، ومصابين بالدهشة. لقد كانوا مؤمنين بأفكارهم بشكل مطلق؛ والعالم الذي لم يعُد موافقاً لأهوائهم، كان يبدو لهم فارغاً وطفولياً. لقد بقوا الوحيدين الذين يقفون مثل بقايا عالم العمالقة، وهم مُثقلون بكراهية الجنس البشري، ولم يعُدْ لديهم من تجارة ممكنة مع الأحياء.»[1]

لنعُدْ لكلمة مونتسكيو. قريباً ستأتي دولة شعبية أو على الأصح دولة استبدادية وسيأتي وقت تبدو فيه استبدادية السلطة (والمقصود السلطة التي تتجرأ على قول اسمها، والتي تتطابق مع «رجل قوي» وتتأكد في عربيا) أفضل بكثير من استبدادية طائفة تتطابق مع الشعب، وتعلن انتسابها للحرية المجردة! إنها ستكون أفضل، على الأقل، في أعين الأكثرية الكبرى من الفرنسيين، الحريصين إلى أقصى حد، على الحفاظ على الإنجازات المدنية والإجتماعية والقومية للثورة. وهكذا أتت بعد خمود هذه المرحلة اللاحقة للتاسع من تيرميدور، وحكم مجلس المديرين الذي تميز بإجهاض كل نزعة يعقوبية جديدة، المرحلة الإستبدادية للثورة (مع 18 برومير من العام الثامن[**]).

ولكن، سيعترض البعض، هل ما زالت الثورة قائمة؟ إنها ما زالت قائمة، على

(*) 1828 - 1893

(1) أنظر رينان «ذكريات» - باريس - Calmann-Lévy - ص 99 - 113

(**) الموافق ليوم التاسع من تشرين الثاني 1799 (لكن يوم 19 برومير الموافق للعاشر من تشرين الثاني هو الذي كان حاسماً)

كل حال ، بسبب إقامة النظام الجديد الذي حَلَّ نهائياً محل النظام القديم ، بسبب تكريس الإنجاز الثوري

3 ـ المرحلة الإستبدادية : القيصرية والإستبدادية

« لقد تأسس الدستور . على الحقوق المقدسة للملكية والمساواة والحرية . إن السلطات التي يقيمها الدستور ستكون قوية وثابتة كما يجب أن تكون من أجل ضمان حقوق المواطنين ومصالح الدولة . أيها المواطنون لقد توقفت الثورة عند المبادىء التي بدأت بها . لقد انتهت » .

هذه السطور البليغة مستخرجة من إعلان قناصل الجمهورية الصادر في 24 فريمير من العام الثامن (الموافق للخامس عشر من كانون الأول 1799) الذي يقدم للمواطنين الفرنسيين ، ويشرح ، الدستور الجديد المؤرخ في 22 ، والذي يعتبر بمثابة الشرعة الأمرة للنظام الجديد الناشىء من الثورة التي صحّحها وأعاد النظر بها نابليون بونابرت ، القنصل الأول

لقد كان بونابرت هذا مستبداً ، لكنه كان « مستنيراً » ؛ وكان رئيساً استبدادياً ، لكنه كان «فيلسوفاً» ، وعضواً في المعهد ، في قسم العلوم (لقد غمر له المدافعون الرسميون عن الأسوار ، وعن « روح القرن » ، إبتداءً بسييس ، كونه يلبس الجرمة ويحمل السيف

لقد كان النظام الجديد الذي أقامه نظاماً برجوازياً وبالتالي مصيراً للمساواة ، وذلك بالرغم من التشوه المتمثل بنشوء طبقة النبلاء الأمبراطورية ، كما كان نظاماً فردياً (وهذا ما يجب ألاّ نشك به) ولقد تمكن القنصل الأول ، ثم القنصل لمدى الحياة ، ثم الأمبراطور الوراثي ، من الأهيام ، بفضل المؤسسات الإدارية والحقوقية (القانون المدني) والدينية (إتفاق الوفاق مع الباب (le Concordat) الموقع في عام 1801) والجامعية ، بتجميع هؤلاء الأفراد الفرنسيين الذين وجدهم حين قدومه « مشتتين ، بدون نظام ، بدون اجتماع ، بدون اتصال مثل حبات رمل » حسب تعبيره الخاص ومع ذلك فإن عمله القوي البنّاء صادف حداً لا يمكن تجاوزه : هو حد الفردية الثورية[1]

---

(1) أنظر جي جي شوفالييه « تاريخ المؤسسات والنظم السياسية في فرنسا من 1789 إلى أيامنا هذه » (Histoire des Institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours) باريس ـ Dalloz ـ الطبعة السادسة 1981 ـ الصفحات من 115 إلى 151

إن هذا النظام الجديد ، إذا كان يتوافق على الصعيد الإقتصادي ـ الإجتماعي مع الليبرالية ، فإنه كان يستبعدها بشكل صريح على الصعيد السياسي صعيد السلطة .

في هذا الصدد ، يحمل الدستور الجديد ، المُسَمَّى بدستور العام الثامن ، طابع سيياس سيياس تلك الحقبة سيياس الذي وَضَعَ بونابرت « في مكانه » (سيياس الذي قال : « يلزمني سيف ») سيياس الذي بقي ، بعد أن « عاش » في ظل ضربات الرعب ، وارتجف ، رجفة لا شفاء منها ، أمام روبسبيير ، المُعَلِّم المُعترف به لعلم السياسة « والمهندس » الذي لا يُعَوَّض للدساتير . لكن الرجل الفريد الذي كان ، في عام 1789 ، قد بدأ الثورة في شكلها الليبرالي ، باسم الطبقة الثالثة ، يظهر من جديد بعد عشر سنوات ، في 1799 ، ليكون الكفيل الحي لبونابرت وللفردية الإستبدادية للطاغية المستنير ، « للفيلسوف اللابس للجزمة » فهو الذي قَدَّمَ للسلطة الجديدة الصيغة التي ستضعها موضع التطبيق في النص الدستوري الجديد ، الصيغة التي نجد فيها ثانية أسلوبه القاطع والموجز : الثقة تأتي من الأسفل ، والسلطة من الأعلى (إنه « هرم » سيياس ، كما سيُقال) .

إن الثقة يُعبِّر عنها من خلال « قوائم الأعيان » التي حَلَّت كل الإقتراع العام (القوائم التي شكلت وسيلة بارعة جداً ، أدرك بونابرت بسرعة فائدتها ، والتي قضت بطريقة فنية جداً ، كما سيُلاحظ جيرمان دوستايل ، بمرارة ، على الإنتخابات الشعبية) .

أما السلطة فتستمد قوتها واستقرارها من وحدتها التي تعتبر ، في آن معاً ، إرثاً ملكياً ويعقوبياً يستبعد ، على حدٍ سواء ، الجمعية التشريعية التي تنافس الحكومة ، والوزراء الذين ينافسون رئيس الدولة ، والقضاة المسلحين تحصيا بسلطة تحديد إرادة الدولة (فيقتنع هؤلاء ، كما سيقول بونابرت مرجعاً ، بأن يكونوا « آلات ميزيائية بواسطتها تُنفَّذ القوانين ، كما يدل عقرب الساعة على الوقت ») . أما بالنسبة للمعارضة ، فإن المعلِّم الجديد سيكون قاطعاً إلى أقصى حد ممكن في حديثه عنها أمام مجلس الدولة : « إنه لا لزوم لها قط ما هي الحكومة ؟ لا شيء ، إن لم يكن الرأي لها فكيف يمكنها أن توازن تأثير منصة مفتوحة دائماً للهجوم ؟[1] » .

إلاَّ أن أي نظام ، في ذلك العصر ، لم يكن بإمكانه ، مهما كان قوياً ، أن يسمح لنفسه بأنْ يتجاهل التجريدات الجليلة المتمثلة بالأمة وبالشعب اللذين كانت السيادة قد انتقلت إليهما رسمياً فمع هذه الشرعية الجديدة ، الديمقراطية ، التي فرضتها الثورة ،

---

(1) حول سيياس إقرأ ـ ب باستيد ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 224 ـ 250

كان من الممكن التحايل على الديمقراطية ، ولكن دون استبعادها أو إلغائها(*). لقد حرص بونابرت على عرض دستور العام الثامن ، على الإستفتاء الشعبي ، تماماً كما فعل المؤتمر الوطني بالنسبة لدستور العام الأول ، والمؤتمر الترميدوري بالنسبة لدستور العام الثالث. لقد كان هناك « إستفتاء تأسيسي » (referendum consituant) ، ولكن بما أن الأمر كان يتعلق باستفتاء حول الرجل أكثر مما هو حول الموضوع ، فقد تحول الإستفتاء آلياً إلى إستفتاء شخصي (Plébiscite) (ماذا يوجد في الدستور ؟ يوجد بونابرت. هذا ما كان بالإمكان سماعه في شوارع باريس ، يوم الرابع والعشرين من شهر فريمير من العام الثامن).

وقد حصل نفس الأمر في العام العاشر ، عندما عيَّن الشعب الفرنسي ، باستفتاء ، نابليون بونابرت قنصلاً لمدى الحياة ، وكذلك في العام الثاني عشر عندما وافق الشعب الفرنسي باستفتاء على تأسيس الأمبراطورية الوراثية. إن اللجوء للشعب الذي يفوض سيادته للرجل القوي المتمتع بثقته ، يأتي ليُضفي على النظام الإستبدادي شرعية ديمقراطية ، شكلية على الأقل. ربما سنتذكر هنا قانون التولية (lex regia) في الأمبراطورية الرومانية الذي كان يُقيم ، كما نعرف ، سلطة شخصية لا محدودة على قاعدة ديمقراطية صريحة.

لقد واجه الإحتجاج الليبرالي ، ولا سيما احتجاج بنجامين كونستان ، الحظ بتنديده بنظام يفتقد لحرية الإقتراع وحق المعارضة ، ويقلب بمكر المبدأ الديمقراطي الحقيقي ؛ بنظام لم يكن لمونتسكيو أن يتعرف فيه لا على سلطة الشعب ولا على حرية الشعب ؛ نظام رأى فيه ج. فيريرو (G. Ferrero) إرادة هذا الشعب المزعوم أنه سيد ، وهي مقيدة وتقودها سلطة كان يجب أن تكون تعبيراً عنها.

إن التاريخ السياسي يُقدِّم في هذا الصدد القليل من المشاهد الرمزية التي تماثل بمعناها مشهد اللقاء المشهور بين بـ. كونستان والأمبراطور نابليون ، غداة عودته المنتصرة من جزيرة ألبا ، في 20 آذار 1815.

لقد قرر نابليون الذي وَحد في نفسه ، شاء أم أبى ، جندي الثورة ضد أسرة البوربون (ممثلة بلويس الثامن عشر) التي عادت للحكم ، والذي عُزل ، بعد ردة ، عن طلب العون من أنصار النزعة اليعقوبية الوطنية التي أرعبتها عودة الملكية ، قرر أو

(*) « في أنظار الشعب ، كما سيكتب بالزاك (Balzac) في الفلاحين (les Paysans) ، كان نابليون ، المتحد باستمرار مع الشعب من خلال جنوده ، يمثل أيضاً الملك الخارج من أحضان الثورة ، والرجل الذي كان يؤمن لها امتلاك الخيرات القومية. ولقد جرى تكريسه بهذه الفكرة ».

بالأحرى اضطر أن يراهن على الإتجاه الليبرالي ـ الأمر الذي يعني ، عملياً ، أنه سيلجأ للفقيه الكبير لليبرالية السياسية ، أي لبنجامين كونستان ، المعارض ـ المموج ، الذي كان قد طرده من مجلس التريبيا (Tribunat)(*) في العام العاشر ، والذي ما زالت تحيا فيه (كي لدى جيرمان دو ستايل ، التي لا ينفصل عنه قط) روح 1789 ، أي روح الحرية ضد ـ اليعقوبية ، الحرية البعيدة عن كل « استبدادية » . وهكذا التقى وجهاً لوجه (في 14 نيسان 1815) سيد الإمبراطورية الإستبدادية ، المهزوم والواقع في الفخ ، بسيد الفكر الليبرالي ، المنتصر بشكل خفي . لقد ذكر الأول للثاني أنه لا يريد أن يكون « ملكاً للعامة من الشعب » ، ولا أن يهمل الشعب ، بإشارة بسيطة منه ، يقوم بذبح النبلاء . إنه يُقِرّ بأن هناك « وسائل من أجل إقامة حكم دستوري » ، ويدعو كونستان لأن يُقدِّم له أفكاره في هذا الصدد ، ويستشف ما يبدو له ممكناً منها ! ويصبح نابليون ، « الطاغية الثائب » والذي يريد أن يظهر بمظهر الواضح والنجوج والمؤثر لحد أن يقنع بصدقه أكثر المتحدثين شكاً ، أو بتصنيع الإفصاح عن نواياه قائلاً .

« إنتخابات حرة ، مناقشات عامة ، وزراء مسؤولين ، حرية صحافة إني أريد كل هذا ؛ إن خنق حرية الصحافة بالأخص هو أمر لا معقول إني مقتنع بهذا إني رجل الشعب ، وإذا أراد الشعب الحرية حقيقةً ، فإني مدين له بها ؛ فلقد اعترفت بسيادته إنّ عليّ أن أصغي السمع لإرادته ، وحتى لأهوائه إني لم أرِدْ مطلقاً أن أقمعه من أجل إرضاء رغباتي ، لقد كان لديّ مشاريع كبرى لكن القدر قرر خلاف ذلك لم يعُد لدي إلّا مهمة واحدة هي النهوض بفرنسا وإعطاؤها الحكومة التي تناسبها » .

ولكن أي حكومة ؟ لقد فهم السيد الإستبدادي ، الذي كانت كل معارضة تثير سخطه ، أن شعبه يجمع على الكلمة السحرية كلمة الحرية ولهذا طمأنه قائلاً « إني لا أكره قط الحرية ، لقد استبعدتها عندما كانت تعيق طريقي ، لكي أفهمها . فلقد تغذّيت من أفكارها » ويضيف نابليون ملتزماً « يجب على الأمة أن تدعمني ، لكنها ستطالب ، مقابل ذلك ، وكما أعتقد ، بالحرية ؛ وستنالها » وبطراً لحِدّة الموقف ، لا يطلب نابليون أكثر من أن يكون « ستيراً » لقد تقدم في السن فالذي كان قائماً في الثلاثين من العمر ، لم يعد موجوداً في الخامسة والخمسين ولهذا يخلص ليقول « إن راحة ملك دستوري يمكن أن تناسبني ، وستناسب بالتأكيد أكثر إبني » .

وهكذا بدأ كونستان ، الذي وصف نابليون في صحيفته مساء يوم المحادثة ، بأنه

(*) وهو أحد مجالس السلطة التشريعية الأربعة في عهد نابليون (المترجم)

« رجل مدهش » ، بدأ العمل بناءً على الأسس المشار إليها . وانتهى هذا العمل بصدور « الوثيقة المضافة على دساتير الأمبراطورية » (l'acte additionnel aux Constitutions de l'Empire) التي نشرت في 23 نيسان 1815 وعرضت على الاستفتاء ، الذي امتنع عدد كبير من الناخبين عن المشاركة فيه ، يوم الأول من حزيران ، والتي اعتبرت مشروعاً متقدماً إلى حد ما للمرحلة البرلمانية[1].

لكنّ كل هذا جاء متأخراً جداً . فخلال عدد قليل من الأيام ، كُسب واترلو النظام . وانتهت الثورة في هذه المرة ، على الأقل في الواقع .

لقد حرص أعداؤها ، بالقوة وبالمكر ، على ألاّ يكون باستطاعتها أن تبدأ مجدداً . لكن انتصارهم ، الذي انتزعوه في ساحة المعركة ، لم يكن يعني أبداً نهاية إشعاع الأفكار والتطلعات التحررية للشعوب . إن على المؤرخ ، في هذا الصدد ، أنْ يُشير لأهمية الدور الذي لعبته ، خلال هذا السياق الإستثنائي للأحداث ، فئة قليلة من الشخصيات البارزة التي يُصنّفها التاريخ الفكري تحت اسم الأيديولوجيين (Idéologues) . إنه دور نقل الرسالة الثورية ، رسالة « العقل المستنير » .

4 ـ إسهام الأيديولوجيين

وهم : دستوت دو تراسي (Destutt de Tracy) وكابانس (cabanis) ، وفولناي (Volney) ، ودونو (Daunou) ـ وعلى رأس القائمة ـ غارات (Garat) ، ثم أندريو (Andrieux) ، وماري ـ جوزيف شينيه (Marie- joseph Chénier) ، ودجيرندو (Dégérando) وفوريال (Fauriel) وغينغينيه (Guinguené)ولاكروتل البكر (lacretelle l'ainé) ولاكانال (lakanal)ولاروميغويير (laromiguière)وروديرر (Roederer) وبجانبهم الفكري كان يقف ، بشكل أساسي ، سييس . كي يمكن أن نرى في مجالس كومستان رهين حرب لهم . أما كوندورسيه (Condorcet) ، صاحب المصير المأساوي ، فقد كان قريباً منهم للغاية . لقد استقوا ، فلسفياً ، من كوندياك (Condillac) ، ومن خلاله ، من لوك .

ورغم تنوعهم الشديد ، فقد شكلوا مجتمعين مدرسة أو جمعية فكرية وجدت في أوتاي (Auteuil) المكان المفضل لإجتماعاتها الخاصة ، وفي النشرية الفلسفية والسياسية والأدبية (la Décade philosophique, politique et littéraire) الصحيفة التي تعبر فيها

(1) أنظر : ب . باستيد « فترة حكم المئة يوم » (l'intermède des cent jours) في « المؤسسات السياسية للملكية البرلمانية الفرنسية » (1814 ـ 1848) (les institutions politiques de la monarchie parlementaire fran- çaise) (1814- 1848) ـ باريس ـ Sirey ـ 1954 ـ ص . 76 ـ 94

من الخط الفكري الخاص بها[1] .

إنّ كلمة إيديولوجية ، كما فهمتها المدرسة ، هي لفظة جديدة اقترحها تراسي ، العضو القديم في الجمعية التأسيسية ، والنبيل الليبرالي الذي رفض أن يهاجر وترك نفسه يُسجن أثناء فترة حكم الإرهاب . إنها ، كما قال في المذكرة حول ملكة التفكير(*) الترجمة الحرفية « لعلوم الأفكار » ، وهي كلمة « حكيمة جداً ، لأنها لا تفترض وجود أي شيء مشكوك فيه أو مجهول ، ولا تستدعي للذهن أي فكرة سببية » . إن أي غموض لم يعُد ممكناً مع الميتافيزياء المظلمة التي كانت تُعتِّم أكثر الأفكار بساطة وأكثرها وضوحاً . إن كاباني سيُمارس هذه الميتافيزياء ، الخاطئة والباطلة ، بالميتافيزياء الحقيقية التي هي « علم المناهج » المناهج التي يُقيمها هذا العلم على معرفة ملكات الإنسان ، والتي يخصّصها لطبيعة مختلف المواضيع » . وفي عناصر أيديولوجية (Éléments d'Idéologie) (التي ستظهر من 1801 إلى 1815) لا يخشى تراسي من الكتابة بأن « الأيديولوجية هي جزء من علم الحيوان » ، لأننا إذا لم نعرف الملكات الفكرية لحيوان ما ، فإننا لن نعرفه إلا بشكل غير كامل ، ولأنّ « في الإنسان بشكل خاص يُعتبر هذا الجزء هاماً ويستحق أن يُعمّق » . وبالإجمال ، فإن الأمر يتعلق بوصف ملكة التفكير الإنساني ، وبمعرفة طرائق الفكر الإنساني ، والقواعد التي يجب عليه إتباعها في بحثه عن الحقيقة (كل حقيقة سواءً كانت داخلية أم خارجية) ، وبتحليل الفهم .

التحليل : هذه هي الكلمة الأساسية في الأيديولوجية . إلى أي حد استطاعت أن تكون « شعار العصر » ، وأي « سحر حقيقي استطاعت أن تمارسه ، فهذا ما لا يمكن تصوره بشكل جيد (لكن علينا أن نصدق في هذا الصدد جـ . غيـدورف) .

لقد كان أعضاء المدرسة يُسمُّون أنفسهم ، فيما بينهم ، بالأيديولوجيين . أما نابليون فكان هو الذي نشر هذا التعبير الذي كان مُحقِّراً إلى حد كبير . إن علينا هنا أن نركّز على هذا الأمر من خلال رسم خط السير التربوي والسياسي في آن معاً ـ والمجالان لم يكونا لينفصلا عن بعض في أزمنة الإنقلاب الجذري ـ الذي قطعه فريق أوساي . وبهذا فقط يمكن أن نقيس بدقة جهد هذا الفريق وإسهامه[1] .

---

(1) أنظر كتاب ف . بيكافيه (F. Picavet) « الأيديولوجيون » (les Idéologues) ـ باريس ـ Alcan ـ 1891

(*) (le Mémoire sur la faculté de penser) (1796 ـ 1798) في مذكرات المعهد (Mémoires de l'Institut) ـ صف العلوم الأخلاقية والسياسية ، المجلد الأول ـ ص 324 ـ 325 . ذكرها جـ . غيـدورف (G. Gusdorf) في الوعي الثوري . الأيديولوجيون (la conscience révolutionnaire. les Idéologues) ـ منشورات Payot ـ 1978 ـ ص 360 .

(2) حول كلمة أيديولوجية ـ أنظر كتاب غيـدورف السابق الذكر ـ ص 331 ـ 356 ـ 357 ـ 360 ـ 361 ـ 363 .

خط سيرهم

بعد القضاء على روبسبيير شرع المؤتمر المُسمّى بالترميدوري بإقامة مؤسسات تربوية وفكرية أرادها أن تكون دائمة وكان يعتزم بذلك وضع أوتاد التقدم الجديد للروح الإنسانية (كما كان يراه كوندورسيه) . وهكذا أحدثت المدارس المركزية (Écoles Centrales) لتحل محل الكليات (collèges) ، كما أحدثت المدرسة التقنية (École Polytechnique) ومعهد الفنون والمهن (Conservatoire des Arts et Métiers) ومتحف التاريخ الطبيعي أما مشروع مدارس إعداد المعلمين (écoles Normartes) فقد أصيب بفشل سريع فالمدرسة التي أنشئت في باريس في العام الثالث ، بدأت دروسها في 20 كانون الثاني 1795 ؛ ثم توقفت في 19 أيار . فلقد أقبل عليها الكثير من التلاميذ (1400 من كل أنحاء فرنسا) في حين أن الهيئة التدريسية لم تكن مهيأة لذلك . وإذا كان بإمكان الأيديولوجي غارات أن يهتف ، بأسلوب غنائي ، مرحباً « بأفضل مدرسة بالعالم » ، حيث « ستكون الحقيقة والعقل والفلسفة موضوعاً لحلقات بحث للمرة الأولى على وجه الأرض » ، فإن الأيديولوجي الآخر ، دونو ، الذي كلّفه « المؤتمر » بإجراء تحقيق حول هذا المشروع ، كان معارضاً لضخامة مفهومه ، المشابه لتكديس « جبل فوق جبل » ، وللطريقة التي قام بها المؤسّسون « بإلقاء أنفسهم باندفاع في مراع مخيلتهم » .

أما إحداث معهد فرنسا القومي (Institut national de France) ، بموجب القانون الصادر في 3 برومير من العام الرابع ، فقد لقي مصيراً مغايراً لقد ضم المعهد قسماً للعلوم الأخلاقية والسياسية إلى جانب قسم العلوم الفيزيائية والرياضية وقسم الآداب والفنون الجميلة وكان في هذا الأمر تجديد أساسي لنستمع في هذا الصدد لكباني ، الأيديولوجي الذي يدافع بصراحة عن القضية السياسية « لقد حان الوقت أخيراً لأن لا يكتفي العقل البشري ببعض الأجزاء المبعثرة من الحقيقة إن غريزة الطغاة ، في الوقت الذي كانت تشجع فيه العلوم الرياضية والفيزيائية ، والآداب والفنون ، كانت تخشى دائماً العلوم الأخلاقية والسياسية . لقد كان الطغاة يعتقدون بأن العلوم الأولى يمكنها أن تصل لدرجة كبيرة من الكمال ، دون أن تحمل في الأذهان بذوراً للفلسفة . لكنهم كانوا يشعرون بأن الفلسفة إذا ما دخلت مرة بين صفوف الشعب ، فإن كل الخرافات سوف تنهار دفعة واحدة وقد كانوا على حق بذلك » .

ويتابع كاباني حديثه قائلاً إن الحكومة الجمهورية تقف على طرفي نقيض مع هؤلاء الطغاة فهي الوحيدة التي تتقوى بالأنوار العامة ، وهي الوحيدة التي باستطاعتها أن تجمع بين العلماء والفنانين والأدباء ، وبين المفكرين المهتمين بشكل خاص « بعلم الإنسان وعلم المجتمع » إنها لا تخشى أن تكون فرصة للتفحص والتنوير ولمناقشة

المبادىء التي يجب أن تقوم عليها والسلطات التي تمارسها « باسم الشعب » . إنها ، بالعكس ، ترغب بذلك لمعرفتها بأن « عادات العقل » وحدها هي التي بإمكانها أن تجعلها مستقرة وهادئة

إن مثل هذا التجديد كان يُكمِّل ، بالإجمال ، طابع الموسوعة الحية الذي كان كاباني يخص به المعهد القومي ، والذي كان دونو ، من جهته ، وفي تقريره حول فانون بروميير ، يرى فيه « ملخص عالم العلم ، والجسم الممثل لجمهورية الآداب » و « معبداً قومياً لن تُفتح أبوابه ، المغلقة دوماً في وجه الدسيسة ، إلا أمام صيحة شهرة حقة »[1]

إلاَّ أن كل قوة مثل هذه المدائح كانت تتبخر عندما نرى الجنرال بونابرت ، الذي مدح الجمهورية لكي يتمكن من الاستيلاء عليها ، يتملق الأيديولوجيين ، ويقدم ترشيحه لعضوية شعبة الميكانيك بقسم العلوم بالمعهد ، ويُنتخب في 25 كانون الأول 1797 فعندما توجه إلى مصر ، إصطحب معه برتوليه (Berthollet) ومونج (Monge) وجيوفروا سان هيلير (Geoffroy Saint- Hilaire) ليؤكد الطابع العلمي للحملة (وكان لباسه أثناء السفر هو لباس عضو المعهد إضافة لزي الجنرال) وعندما عاد من مصر ، وجد الفرنسيين متعطشين للنظام ، كما وجد مجموعة أوتاي محاربة كلَّ « للفيلسوف لابس الجرمة » بحيث أن الدستور الجديد ، الذي صدر بعد إنقلاب 18 بروميير العسكري ، كان موضوعاً لمديح مؤثر أمام مجلس الخمسمائة ، من قبل كاباني - الذي لم يتحلَّ قط مع ذلك عن مبادىء الثورة والذي بقي الشعب بنظره يمثل « المصدر المقدس لكل السلطات » ولكن دون أن يمارس أياً منها (إن كل شيء يتم باسمه ولأجله ولكن لا شيء مباشرة بواسطته وهذا هو النظام التمثيلي « الحقيقي » !)

إنما نعرف التتمة . لقد ظهر نابليون الأمبراطور - وليس واشنطن جديد ! - على إثر بونابرت القنصل الأول ثم القنصل لمدى الحياة أما إتفاق الكونكوردا الموقع في عام 1801 فقد جعل من الفيلسوف المزيف اللابس للحرمة المصلح للإيمان الكاثوليكي وفي كانون الثاني 1802 حدثت عملية تطهير مجلس التريبيونا ، التي أثارت سخط عربين الطارحة ، والتي تمَّ فيها ضرب وإبعاد مجموعة من هؤلاء « المحترفين المستعيضين » والميتافيزيكيين البؤساء ، ذوي المبادىء « المجردة » عن الحرية المدنية (إن المعلم هو الذي يتكلم ، وصفعته هي التي وقعت على هؤلاء « العشرة أو الخمسة عشر » الذين يتكلمون

(1) كاباني تقارير حول طبيعة وأخلاق الإنسان - ص 338 ، 343 - في « الأعمال الفلسفية » لكاباني - المجلد الأول - باريس - P. U. F. - 1956

« ويعتقدون أنهم يشكلون حزباً »). وهكذا انزوى أيديولوجيون الجريحون والمخدوعون بعد أن فهموا ـ أم لا ـ أن التاريخ يرفض ، على حد تعبير جـ. غيسدورف ، « أن يدع نفسه يقتصر على العقل » . وفي عام 1803 كان بانتظار هؤلاء إجراء أخطر على المدى البعيد ، تمثل بإلغاء قسم العلوم الأخلاقية والسياسية من المعهد. إن المعلم الذي كانت تتحرك لديه الغريزة التي سبق لكاتبي أن شهّر بها ، كان ينوي من وراء هذا الإجراء القضاء على مركز الإشعاع الخطير للمدرسة الأيديولوجية وللفكر الليبرالي ، وعلى مكان تجمع العقول السيئة التي تنزع لإدخال الفلسفة في صفوف الشعب ! لقد جرى كل شيء كما لو أن نابليون كان يحرص على أن يستحق تماماً لقب « المذعور من الأيديولوجية » (idéophobe) الذي يقال أن مدام دو ستيل أرادت أن تخلده به.

إلّا أنه يجب ، لكي نكون عادلين ، أن نشير إلى أنه كان عليه (كما سنرى) أن يظهر أيضاً بمظهر القاسي إزاء هذه السيدة التي وُصِفَتْ بأنها « الأم الحانقة للكنيسة الليبرالية الأوروبية » ، كما كان إزاء الأيديولوجيين. لقد كان هؤلاء ، مع ذلك ، يدافعون عن نفس القضية. لكن « بعضهم الصامت » (على حد تعبير جـ. غوليميه J. Gaulmier) كان يثقل على نابليون أكثر مما يمكن أن يعتقد لأنه في قرارة نفسه كان يكنّ التقدير لهم. بحيث أن الألقاب والأوسمة (ومنها وسام جوقة الشرف الجديد) والأموال لم تكن تنقصهم لقاء ـ وهذا ثمن عال بالحقيقة ـ « الإبقاء على الحقيقة مخفية »[١]

وبعد اختفاء نابليون نهائياً طرح العهد الملكي الجديد على الأيديولوجيين بعض المشاكل. وإذا كان فولناي ، كونت الأمبراطورية ، وتراسي (Tracy) قد أصبحا بدون صعوبة للويس الثامن عشر وللشرعة (التي تعتبر دستوراً يكرس الحقوق الرئيسية للناس في المجتمع ، ويقيم حكماً تمثيلياً حتى ولو كان غير كامل) فإن سييس ولاكانال ، بالمقابل ، نفيا للخارج ؛ كما طرد من المعهد كل من غارات ودونو الذي كان الحارس العام للأرشيف في عهد الأمبراطورية.

ثم في الفترة ما بين 1815 و1830 كان من الطبيعي ، في المعركة الكبرى التي نشبت بين « الشعبيين » أو « المعسكرين » أو « شطري فرنسا » أن يقفوا إلى جانب اليسار الليبرالي. ولهذا لم يكن من المفاجىء أن نرى الحرس القديم من بقي على قيد الحياة من هذه المدرسة الأيديولوجية الطويلة العمر بشكل ملحوظ ، يحيّي بفرح ثورة تموز 1830 « لقد وقف تراسي ، وعمره 76 سنة ، وهو يكاد يكون ضريراً ، وراء المتاريس ووسط الثوار ، لقناعته بأن الحرية يجب أن تقاتل إذا كانت لا تريد أن تبقى مجرد أمل

---

(١) أنظر جـ. غيسدورف « الوعي الثوري » (المرجع السابق ذكره ـ ص : 326)

وعي »(1) .

وفي 26 تشرين الأول 1832 ، صدر في عهد وزارة غيزو ، أمر ملكي أعيد بموجبه افتتاح قسم العلوم الأخلاقية والسياسية في معهد فرنسا القومي ، ولكن بشكل أكاديمية مستقلة. وقد كان هذا الأمر بمثابة انتقام أو انتصار نهائي لهؤلاء الأيديولوجيين ، ولهذا « الجيل الأخير من الأنوار » صاحب الفضل الذي لم يُعرف قدره غالباً.

رسالة العقل المستنير

إن هذا الفضل يُلخّص في الصيغة التي استُعملت سابقاً: نقل رسالة العقل المستنير.

إن هذه الرسالة تُختصر بكلمة: حرية ، عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين الحُكّام والمحكومين ، أو بتعبير آخر بالميدان السياسي (وهو الميدان الذي تجلت فيه بقوة وحدة المدرسة الأيديولوجية). ولكن كيف تُفهم هذه الحرية ؟ هذا ما يجب توضيحه بدقة من خلال استجواب فولناي وترايسي ودونو بشكل خاص.

أعلن فولناي (واسمه الحقيقي شاسيف Chassebœuf) الذي تعود شهرته لكتابه « رحلة إلى مصر وسورية » (Voyage en Égypte et en Syrie) الصادر في 1787 ، مبدأه السياسي المتأثر بتجربة الجمعية التأسيسية ، ثم أنشده بأسلوب خطابي في كتابه « الأنقاض » (les Ruines) الصادر بعد أربع سنوات ، والمستلهم من مناظر آثار تدمر. وقد جمع أغلبية المواضيع الكبرى للفكر الثوري الفعلي في فصل عنوانه « تأمل في ثورات الأمبراطوريات » ، ظهر في آب 1791 ، وترافق مع إنجاز نص الدستور المهيأ لإصلاح سريع.

فهناك أولاً موضوع التعارض بين « الجسم الكبير » للشعب و « الجسم الصغير » لذوي الإمتيازات. وهناك أيضاً التنديد المُرّ بالطغاة وبالكُهّان. إن الإستبداد السياسي يقوم على « الجشع المأجور » بينما يقوم الإستبداد الديني على الجشع « الساذج ». (كيف لا نُندّد بالتقسيم القائم للكرة الأرضية بين عشرين نظاماً من الديانات المختلفة ؟) ومع ذلك فإن من غير المسموح به للإنسان المستنير أن يكون لديه أي شعور بالتشاؤم أو بكره المجتمع. إن فولناي يردد بحماس وبتمجيد موضوع قابلية الجنس البشري للكمال وفكرة

(1) توفي ترايسي في عام 1836 . أنظر ب. هـ. إمبير (P. H. Imbert) « دستوت دو ترايسي ، نقد مونتسكيو أو الحرية في الميدان السياسي » (D. de Tracy, Critique de Montesquieu, ou De la liberté en matière politique) ، مع مقدمة ج. ج. شوفاليه ، باريس ، Nizet ، 1974 ، ص 170.

الإيمان بأن السعادة هي المصير الحتمي للأفراد وللأمم . فكما أن النار لا يمكن إلا أن تتصاعد للأعلى ، والحجر لا بد من أن ينجذب للأرض ، والماء لا بد أن تكون عن نفس السوية ، كذلك الإنسان لا يمكن إلا أن يتجه ليكون سعيداً . وليس هناك من عقبات أمام هذا الكمال وهذه السعادة غير الجهل وغير الروح الدينية وما تجرّه معها من تعصب كل جماعة دينية لما تعتقد أنه الحقيقة . بحيث إنه لكي يكون بالإمكان العيش بوئام وسلام ، فإن من المهم أن ننتزع من « الآراء اللاهوتية والمذهبية كل أثر عدائي » (إننا نحسّ أن فولناي قد مرّ من هنا !) . نعم ، إن التجدد ممكن . نعم ، « إن إعادة بناء رابطة سعيدة » هو أمر باستطاعة الإنسان . ولكن بأي شروط ؟ ها هي :

لكي لا يتم الوقوع في انحلال الفوضى ، ولكي لا ينصّب الشعب نفسه بشكل دائم كشعب حر ومُشرِّع ، ينبغي عليه أن يختار ممثلين تتجمع فيهم مختلف الإرادات والمصالح الممثلة . وعلى هؤلاء أن يتذاكروا أنهم مشابهون لموكليهم ، وأن السلطة التي أسندها هؤلاء لهم تعود لهؤلاء ، وأن السلطة تخضع للقوانين التي سيشرّعونها .

ويتابع فولناي حديثه ساخراً ، فيجعل الأقلية تقول : كل شيء ضاع ، لقد أصبحت الأكثرية مستنيرة ، ويجعل الشعب يجيب : « لقد تم إنقاذ كل شيء ، لأنه إذا كنا قد أصبحنا مستنيرين ، فإننا لن نسيء استعمال قوتنا . إننا لا نريد إلا حقوقنا . إننا لا نريد إلا أن نكون أحراراً ، والحرية ليست إلا العدالة » .

وفي 1793 نشر فولناي كتابه « عقيدة المواطن الفرنسي » (Catéchisme du citoyen français) الذي اعتزم أن يتحدث فيه بتفصيل عن القوانين التي تقيم الطبيعة على أساسها سعادة الإنسان . وقد تناول هذا الموضوع تحت عنوان : « القانون الطبيعي أو المبادىء الفيزيائية للأخلاق المستخلصة من تنظيم الإنسان والكون » (وفيه يعلّق فولناي قائلاً : « بأن الجنس البشري يكفر ، وقد آن الأوان لمخاطبته « بالعقل » !)[1]

في 1806 ـ 1807 كتب تراسي ، الذي سيسميه سانت بوف (Sainte- Beuve) « بالسكرتير المتأخر للقرن الثامن عشر » ، « تعليقاً على روح القوانين لمونتسكيو » (Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu) ولم يكن تراسي ينوي نشر هذا التعليق ، الموجه لجيفرسون رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ، في أوروبا . لكنه اضطر لإصداره بنفسه في باريس في تموز 1819 ، بعد أن صدرت طبعته الأمريكية في

(1) أنظر بعد : جولميه (J. GAULMIER) في أطروحته حول « الأيديولوجي فولناي (1757 ـ 1820) مساهمة في تاريخ الاستشراق في فرنسا (L'Idéologue Volney (1757- 1820) Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France) ـ بيروت ـ 1951 . وكذلك في كتابه : « فولناي ، شاهد كبير على الثورة والأمبراطورية » (Volney, un grand témoin de la Révolution et de l'Empire) ـ باريس ـ Hachette ـ 1959 .

1811) وكان ترامي يحترم أن يبين فيه حصة الحقيقة والخطأ في مجمعة أدبية بسيطة ظاهرياً لكنها معقدة جداً في الحقيقة ، بحيث أنه ينبغي على القارىء أن يأخذ حذره دائماً بسبب العدد الكبير من « البدع » المساوي لعدد « الحقائق السياسية » (على حد تعبير جيفرسون)

ويرى ترامي أن من واجبه أن يستخلص ، إنطلاقاً من روح القوانين ـ وأحياناً بشكل مستقل عن هذا المؤلَّف الشهير ـ الحقيقة أو ما يعتقد أنه الحقيقة بالنسبة لمختلف المواضيع التي عالجها مونتسكيو مثل طبيعة ومبادىء الحكم ، الدستور والسلطات ، الاتحاد الفدرالي ، المساواة ، والتربية وقد كان يتوجه بعمله هذا إلى معاصريه وكانت الفكرة التي انبثقت من هذا الجهد الكبير النقدي والبناء في آن واحد ، هي فكرة الحرية ومتطلباتها[1] .

أما بالنسبة لدونو فإنه ـ إلى جانب « بحث حول الدستور » (Essai sur la Constitution) الذي يعود تاريخه لبدايات الثورة ، والذي يضع فيه قيد التحليل ، بطريقة ريحانية ، مفهوم حقوق الإنسان ـ يجب انتظار عام 1818 لكي يظهر بحثه المهم حول « الضمانات الفردية التي تطالب بها الحالة الحالية للمجتمع » (Essai sur les garanties individuelles que réclame l'état actuel de la société) إن جملة قطعة توضح بدقة ، منذ البداية ، أن المؤلف ليس له من هدف إلا « منع السلطات التي تحمينا من الأشرار من أن تصبح مثل هؤلاء » ويقصد دونو بالضمانات الفردية ، من جهة أولى « التعهد الذي تأخذه القوة العامة على نفسها بالإمتناع عن ممارسة العنف والإغتصاب والإهانات ، ومن جهة ثانية المؤسسات » التي تجبرها بالفعل على الإمتناع عن هذه الممارسات »

إن الحرية السياسية ، بنظر دونو كما هي بنظر ترامي ، هي مجموعة وسائل لتحديد السلطة وليست وسيلة قوة بل قيمتها قبل كل شيء تكمن في كونها ضمانة للحرية الفردية أو المدنية وللسعادة الفردية إلّا أن كلاً من الحرية والسعادة الفرديتين تتطلب أن تكون الحكومة قليلة الإكراه ، وأن لا تُكثر من القوانين ، وأن تدع الطبيعة تعمل بدل أن تعاكسها وتخنقها فليس هناك ما هو أسوأ من ممارسة العنف مع الإنسان ومن تشويه طبيعته بحجة الفضيلة إن الإنسان بحاجة إلى « اللذة » ، وليس إلى مسوح النُّسّاك »[2]

(1) انظر ايبير المرجع السابق ذكره ـ المقدمة ـ ص 14 ـ 18 ـ 19 ـ 25 ـ 26

(2) حول دونو انظر جد. بوردو في كتابه (Traité de Science Politique) L. G. D. J ـ باريس ـ الطبعة الثانية ـ 1971 ـ المجلد السادس ـ الجزء الأول ـ ص 96

ويبقى علينا معرفة أي شكل من أشكال الحكومة قابل للتوافق مع هذا المفهوم للحرية السياسية. الجواب بالنسبة لترامبي كما بالنسبة لدورسو: إنها ديمقراطية العقل المستنير.

إن المقصود ليس على الإطلاق الديمقراطية « الصافية »، المتفق على أنها مستحيلة إلّا في الدول الصغيرة جداً في مثل نموذج المدينة القديمة (كما كان يؤكد كاناني الذي برر قيام الدستور الإستبدادي للعام الثامن). ولهذا فإن النظام التمثيلي الصافي هو وحده الذي كان يُقدِّم الحل باعتبار أن من غير الممكن وصف أي حكومة بأنها قومية (national) إلّا إذا كانت كل الحقوق وكل السلطات تعود فيها بقسم الأمة بأسرها. إن الديمقراطية - على حد تعبير ترامبي في التعليق - هي « حالة الطبيعة الخام »، أما التمثيل فهو حالة « الطبيعة المثقفة غير المحرفة وغير المصطنعة ». إن النظام التمثيلي هو الديمقراطية التي « أصبحت ممكنة لفترة زمنية طويلة وفي حيز مكاني كبير ». إن هذا النظام يستجيب لمتطلبات العقل، وليس له من أعداء إلّا الأخطاء والأفكار المسبقة. إن حب الأفراد للحرية والمساواة وللسلام والعدالة هو المبدأ الذي يحفظ هذا النظام، وهو الفضيلة الجمهورية التي كانت ضرورية له. لقد اهتم ترامبي إهتماماً ثابتاً بإثارة المواطن من أجل أن يجعله أهلاً لدعم النظام الذي له « أكثر الحظوظ بتأمين « سعادته »، كما اهتم بموضوع الإنسجام بين الطبقات الإجتماعية.

ألم يُشِرْ، بالمعنى، بأنّ على هذا النظام التمثيلي الصافي، غير المعروف في زمن مونتسكيو، واجبات ملحة ؟ وأن هذه الواجبات تترتب عليه تجاه كل المواطنين، الجديرين كلهم، بنظره، بالمشاركة بالشيء العام ؟ إن على هذا النظام، برأي ترامبي، واجب « محاربة اللامساواة في المواهب وفي الأنوار بين مختلف طبقات المجتمع »، وهي اللامساواة الأكثر شؤماً من بين أنواع اللامساواة والتي تؤدي لكل الأنواع الأخرى. وعليه أن يسعى باستمرار لحفظ الطبقة الدنيا من عيوب الجهل والبؤس، والطبقة الغنية من عيوب الجهل والمعرفة المزيفة. كما أن عليه أن يسعى لتقريب هاتين الطبقتين من الطبقة الوسطى التي تسود لديها بشكل طبيعي روح النظام والعمل والعدل والعقل، لأنها، بحكم موقعها ومصلحتها المباشرة، تبتعد بشكل متساوٍ عن كل المبالغات ».

ألا نظن أننا نستمع هنا لأرسطو، طبيب المدن - الدول -، وهو يمتدح الجمهورية المعتدلة (Politie) باعتبارها أفضل دستور قابل للتطبيق، ونموذجاً ليس في السماء وإنما في وضع تمزق وعدم استقرار المجتمعات السياسية القائمة في الواقع.

ومع ذلك فإنّ قارئ التعليق سيصاب بالتشوش عندما يطّلع على الملاحظة التالية المضافة في 1819: « إني مقتنع جداً بأن الملكية الدستورية أو الحكم التمثيلي الذي يتوجه رئيس وراثي واحد، هو الأفضل من بين كل أنواع الحكم الممكنة، لكل شعوب أوروبا ولا سيما لفرنسا، وأنه سيبقى كذلك لأقصى حد ممكن، بالرغم من مواقفه ». ألا تثير مثل هذه القناعة الدهشة لكتاباته بريشة كان من يعتقد أنها جمهورية بسبب شراسة النقد الذي وجهته في نص المؤلَّف لمبدأ عائدية الملك الدستوري وإلى مبدأ الوراثة. إنّ دو تراسي يدرك جيداً هذا الأمر، وهذا يُذكّر في نهاية ملاحظته ـ التي يسجل فيها علناً إنحيازه لجانب الشرعة الدستورية ـ « بالصراحة » التي كان قد عبّر بها عن آرائه حتى ذلك الحين، والتي ينبغي أن تكون « ضمانة أكيدة » لصدقه الحالي(1).

إلّا أنّ الأهم، بالنهاية، بالنسبة لهؤلاء الأيديولوجيين لم يكن المذهب الدستوري وإنما نظام الأفكار العامة لديهم والذي بفضله تمّ الإبقاء على المناخ الفكري للأنوار رغم التيارات والأوساط المعادية، كي تمّ الحفاظ على المواضيع الكبرى للثورة في حالة فكرة متميزة عن الثورة كفعل أو كواقع. وإنّه لتمييز أساسي ذلك الذي يتعلق به التساؤل عن جوهر الثورة نفسه، الثورة التي هي ظاهرة ضخمة كان ينبغي عليها أن ترتقي أو تتشوه خلال التحول لأسطورة بدل أن تُختزل لمجرد حدث، حتى ولو كان ذا أهمية إستثنائية.

إنّ الثورة كواقع (وكما يُوضح بدقة جورج بوردو في صفحات قوية في مؤلّفه) هي حدث « محصور في فترة من الزمن ». « فهي تدع المجتمع بمعظم نفسه تبعاً للتبدلات المتحققة بعد أن تصل لأهدافها وينتهي الهدوء ». أما الثورة كفكرة فهي « قوة لا تنضب ديناميكيتها في إنجاز ملموس ». « وهي مطلب مغروس في قلب الإنسان يحضّه باستمرار على مقارنة التحرر الذي تَعِدُ به فكرة الثورة، بالتحريرات التي قامت الثورة، كواقع تاريخي، بتكريسها، والتي غالباً ما تكون وهمية »(2).

إنّ من المؤكد أنّ هذه القوة وهذه الديناميكية التي تتمتع بها الثورة كفكرة، أو أسطورة الثورة المنقطعة عن الواقع، كانت ساهمت كثيراً في جعل الهجمات العديدة ذات الطابع الروحي أو الفكري، التي كانت تُشنّ باستمرار ضد الفكرة الثورية، غير مثمرة (بالإجمال). إنها الهجمات التي بدأت منذ 1790 مع الإيرلندي بيرك، ثم تتالت مع العديد من المفكرين، مثل أولئك الذين يُسمّون « بالثيوقراطيين » كجوزيف دو ميستر (J. de Maistre) الذي يُعتبر زعيم هذه المجموعة، ول. أ. دو بونالد (L. A. de Bonald) وف. دو لامونيه (F. de la Menais) ومثل البرني(*) لويس دو هللر (louis de Haller)

---

(1) (2) انظر جورج بوردو ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 196

(*) نسبة إلى مدينة برن بسويسرا (المترجم)

وكيل الثورة ـ المضادة الغزير الكتابة واللفظ ، وبالزاك (Balzac) الروائي العبقري القوي ، صاحب الكوميديا البشرية (Comédie Humaine) (الذي تعتبر حالته أكثر تعقيداً بكثير) أما بالنسبة لأوغست كونت (Auguste Conte) ، هذا « الرأس العبد » (كما كان يُسمّيه الفيلسوف ألن) الذي جاء بالوضعية (le positivisme) التي تعتبر بمثابة إعادة بناء عقلانية لمجتمع مزعزع إلى حد كبير ، فقد كان يتجاوز كثيراً واقع تأييد الثورة أو معاداتها ، رغم أن الفكر الكونتي صُنِّف أحياناً ولكن بشكل خاطئ ، ضمن عداد الفكر المعادي للثورة . وأما الرومانسيون الألمان ، فإن دراستهم ستكون منفصلة عن السياق العام لألمانيا التي كانت في ذلك الحين ميداناً لغليان فكري خارق للعادة

الفصل الثاني

الفكر المضاد للثورة

1 ـ I . بيرك أو إنتقام التاريخ

« يا لإنكلترا الغريبة ! لقد أعطت لقارة الشمال مذهب التأليه ، والإلحاد ، والفكر الحر والتمرد ضد السلطة السياسية الشرعية ... إن الأفكار الفرنسية ، التي تمثل روح القرن ، والتي أخذت تنتشر في أوروبا الملكية ، كانت في البدء أفكاراً إنكليزية ... وهكذا فما أن وقفت إنكلترا ، منذ تشرين الثاني 1790 ، ضد الثورة التي لم تكن إلا في بداياتها ، حتى دوت أول صرخة تحذير ... »

جـ . جـ . شوفالييه(*)

ولد إدموند بيرك (Edmund Burke) في دوبلن (Dublin) عام 1729 (من أب أنجليكاني ، عضو في الكنيسة القائمة ، وأم كاثوليكية رومانية ، وكان هو نفسه أنجليكانياً مثل أبيه) . وعندما اندلعت الثورة الفرنسية كان قد بلغ الستين من العمر . إن ماضيه كرجل سياسي ليبرالي ، تغذّى من التقاليد الملوكية ، ومداخلاته المأثورة لصالح المعمّرين الأمريكيين والتي كانت السبب في شهرته الأوروبية ، كانا يدعوان للإعتقاد بأنه سيرحب بهذا الحدث بحماس عدوٍ عنيف للإستبداد . ألم يتمكن في العام السابق ، في 1788 ، من دفع مجلس العموم لإصدار قرار بإحالة الحاكم العام للهند ، وارن هاستينغ (Warren Hastings) ، للمحاكمة أمام مجلس اللوردات بتهمة الفساد والإستبداد والتعسف(*) (بالرغم من أن شهرته بدأت تعرف إنحداراً ملحوظاً ، وأن الجيل السياسي الجديد كان ، بالمناسبة ، يسخر بقسوة من فصاحته التي عفى عليها الزمن) .

(*) المؤلفات السياسية الكبرى – (Les grandes oeuvres politiques) – Armand ، باريس 1970 ، الطبعة الثالثة .

(*) وهذا دون أن ننسى نشاطه الإصلاحي لصالح التسامح الديني في إيرلندا ، ملاحظة الأصل .

لقد صمت هذا المدافع المتحمّس عن الحريات ، وعن « القوانين الأبدية للعدالة » ، في البداية . وكان هذا الموقف المحيِّر معارضاً لموقف زعيم ليبرالي شهير آخر هو شارل فوكس (Charles Fox) ، صديقه المتحمس لاستيلاء شعب باريس البطل على سجن الباستيل ، يوم 14 تموز . وهكذا بدأ الرجلان خلافهما الذي لم يتحول لانفصال علني إلا في أيار 1791 . في تلك الفترة ، وبالتحديد في تشرين الثاني 1790 ظهرت « التأملات في الثورة الفرنسية » المتدفقة والمندفعة والمحمومة التي أثارت خيبة أمل لدى « بين » ، كما نعرف . لقد ظهرت وأحدثت دوياً كدوي الرعد . وكانت « أكبر مقالة نقد كُتبت حتى الآن ، وكان لها أكبر التأثير »(١)

لقد اتخذ بيرك كذريعة لكتابة هذه المقالة ، الرفيعة المستوى والجديرة بأنْ تُصنَّف في عداد المؤلفات السياسية الكبرى ، نص القسم الذي ألقاه يوم 4 تشرين الثاني 1789 ، أمام « جمعية ثورة » (Revolution Society) اللندنية ، الدكتور برايس رجل الدين الإنكليزي غير الملتزم بالمذهب الأنجليكاني والذي يُعتبر مثل « بين » بطلاً للتحرر الأمريكي .

وكانت « جمعية ثورة » المؤلّفة بأغلبيتها من منشقين عن الصعيد الديني ، تحتفل كل عام عيداً بيوم 4 تشرين الثاني الذي يُعتبر يوم ميلاد ثورة 1688 « المجيدة » (ففي ذلك اليوم نزل غيوم دورانج إلى الساحل الإنكليزي) . وكان الاحتفال يبدأ بالقسم الذي تتلوه مأدبة وخطب مألوفة . وقد كان من الصعب ، في مثل ذلك الحين الذي كانت فيه أحداث الثورة الفرنسية تجري منذ ستة أشهر ، ألاّ يتلوّن القسم الذي يؤديه مثل هذا « المناضل » (كما يقال في أيامنا هذه) بظلال أيديولوجية ذات مصدر فرنسي . والواقع أن الخطيب لم يُخفِ فرحته أمام التقدم الجديد الذي أحرزته قضية الحرية في العالم بفضل فرنسا . فها هي أمبراطورية القوانين والضمير والعقل تحل محل أمبراطورية الملوك ، بحيث يرتسم « تحسن عام في الشؤون البشرية » . وكتتمة طبيعية لمثل هذا القسم صوتت جمعية ثورة على عريضة موجهة للجمعية الوطنية التأسيسية الفرنسية . وقد اعتبر بيرك هذين العملين غير المنفصلين أمراً غير مقبول.

لقد كان الأمر الأشد خطورة بدون شك ، بنظره ، هو تجرُّؤ المحتفلين ، الإنكليز الضالّين ، على الجمع بشكل أعمى ـ وماكر ـ بين ثورتين مختلفتين جذرياً من حيث الجوهر : ثورة 1688 المُبرَّرة والشرعية والمُحِقّة كلياً والمتفقة تماماً مع خط الحريات

---

(١) أنظر : ميشال غانزان (Michel Ganzin) ـ « الفكر السياسي لأدمون بيرك » (La pensée politique d'Edmund Burke) ـ باريس ـ L. G. D. J ـ 1972

الإنكليزية ومع البروتستانتية ، وثورة 1789 المحرِّبة حقاً ، والمعادية للتقاليد ، والملحدة ، التي تمثل مسرحاً للأخطاء غير المعقولة ، وللتعسف والغموض ، والتي تعتبر مغامرة مؤسسة يقودها رؤساء بلا تجربة عملية ، أو « رجال نظريون » في أفضل الحالات (تتألف غالبيتهم من أناس غامضين ومن مزاولين وصيفيين للقانون يتصدرون الجمعية الوطنية ويعيثون فساداً فيها)

هكذا كان إذن الحدث ، الذي يبدو بسيطاً للوهلة الأولى ، والذي أثار غضب وغيظ الإيرلندي الكبير ، وكل قوله ككاتب لا ينضب هل يجب التفكير بأن بيرك أعطى هذه الوقائع أهمية لا تتناسب أبداً مع الواقع ؟ للحكم بشكل سليم على هذا الأمر ، من المهم معرفة أن هذه التأملات ظهرت بشكل رسالة « موجّهة » (حسب عنوانها الكامل) من بيرك إلى أحد نبلاء باريس ؛ وهو صديقه شارل فرانسوا دو بون (Charles-François de Pont) الذي كان قد طلب إليه إبداء الرأي في الأحداث الماضية التي كانت فرنسا مسرحاً لها وكان بيرك قد كتب إليه ، في شهر تشرين الأول 1789 ، رسالة ، لكنه ، بدافع الحيطة ، ولكي لا يُعرِّض نفسه للخطر فيما لو فُتحت ، لم يرسلها إليه لكن الشاب أعاد الكرّة ، فاستجاب له بيرك حينذاك إلا أنه لم يرسل له رسالة تشرين الأول فقط ، وإنما قرنها برسالة ثانية ، أكثر عمقاً ، إنطلق من احتفال 4 تشرين الثاني غير المقبول ، الذي جرى في الفترة الواقعة بين التاريخين ، نقطة انطلاق ملائمة له ولم يكن على هذا الصديق أن ينخدع به ، ويحسبه من عداد أولئك الإنكليز الضالّين ، المعجبين بحرم « بالحرية » الفرنسية كيف كانت مشاعر بيرك الصحيحة ؟ لقد أخذ يُفصح له عنها بكل صراحة ، وطوال رسالته .

طوال الرسالة والصفحات تُضاف للصفحات لقد أخذ الأمر أبعاداً فريدة وكان على المؤلف ، المُغرم بالإهتمام ببعض القضايا ذات الطابع العام ، أن يتوقف عن الكتابة طوال عدة أشهر لكنه اعتبر أن من الصعب تغيير شكل بحثه الذي أخذ صيغة الرسالة الخاصة بعد أن بدأ بكتابته (بالرغم من اتساع وأهمية مشروعه بشكل غير منتظر) ولهذا كان عليه إذن أن يتابع العمل بحيث أن الصفحة الأخيرة من مجلد التأملات السميك تتوجه ، مثل خاتمة رسالة ، إلى النبيل الباريسي ، متضمنة الأمنية بأن يستطيع أن يستخلص من هذه التأملات بعض الفائدة ، ولا سيما حينما تنجح فرنسا ، التي لا يمكنها أن تبقى في الحالة الراهنة ، في إيجاد شكل ما للحكم من شأنه أن يضع حداً للمحن المتعبة ، ويجعل عبرها للتطهير « بواسطة النار والدم »[1]

(1) حول ا بيرك أنظر طبعات ماهوني (Th. H. D. Mahoney) للتأملات - the liberal arts press. N. Y. 1955 - ص 291

الإنسان والمجتمع برأي بيرك

هل يجب التفكير بأن بيرك ، بإعْدائه ، عبر هذا المؤلَّف ، لمثل هذا الموقف ، ويمثل هذا العدوي ، كان يتنكر بالفعل للاتجاه الليبرالي الذي كان يتبناه في فترة إندلاع ثورة التحرر الأمريكية (وأثناء تدخله القريب في مجلس العموم في شؤون الهند الإنكليزية) ؟ الجواب هو : لا . إن التفكير هكذا يعني بكل بساطة إساءة فهم جذور هذا الإتجاه الليبرالي ومعناه . إنه يعني عدم رؤية أن الثورة الفرنسية كانت قد أتت لتُخْفي بطريقة حاسمة العناصر الأساسية التي كانت تتألف منها الشخصية الأخلاقية والسياسية لبيرك ، الليبرالي ولكن على الطريقة الإنكليزية ، والرجل « الأكثر تعلقاً بالجزيرة في الممالك الثلاث »[1] (على حد تعبير ألبير سوريل) .

إن هذه العناصر الأساسية هي التالية : الرعب من المجرد ، من التعميم ، من التبسيط ، من « الميتافيزياء » ـ كما قال باحتقار ـ في القضايا السياسية ؛ وبالمقابل وبشكل مترابط مع ما سبق ، حب الملموس ، والخاص ، والظرفي ، والمعقد ، والتجربة عبر الزمان ، أي بكلمة واحدة ، حب التاريخي (l'historique) . وإلى هذا نضيف الشعور العميق بالقيمة العليا ، في العلاقات الإنسانية ، وبالعاطفي ، وباللاوعي ، وبالضمني ، وبالمُضمَر وبالمُضمَّن ، أي بما هو غير مكتوب بأسود على أبيض ، وإنما بما هو مُكْتَسب ومقبول في أعماق القلوب . إن كل هذا هو الذي كان يُغذي التفكير السياسي لبيرك ، الذي جاءت التأملات لتعبر عنه بأسلوب ساخط ومبالغ فيه ، وهجائي أكثر مما هو منهجي ، لكنه أكثر جاذبية . إن كل هذا هو الذي كان يُعطي لسياسة الليبرالي الكبير المنفصل عن حزبه ذكاءها الإستثنائي ، وبنفس الوقت حدودها .

إن بيرك يقترح ، بالإجمال ، على قارئه مفهوماً ما لطبيعة الإنسان ، وإنطلاقاً من هذا ، للسلوك الإنساني الذي يقود مباشرة لاحترام التقاليد وعباداتها . إن هذا المفهوم بحد ذاته يؤدي للتنديد بالفرد والعقل والطبيعة ، حسب مفاهيم الأنوار ، ولإداناتها بشكل مفجع . إنه يُشكِّل تحدياً مباشراً لقرن الصفحة البيضاء و المضاد ـ للتاريخ » ، لقرن العقد الأصلي ولحقوق الإنسان « بذاته » ـ وهي أمور تعتبر كلها ، برأي المؤلف ، سخيفة وضارة أي رجال الجمعية التأسيسية الفرنسية ، الذين توّجوا بجدارة هذا العصر

---

(١) ـ جاك غوديشو (J. Godechot) « الثورة المضادة : مذهب وعمل » (la contre- révolution, doctrine et action) (1789 ـ 1804) ـ باريس ـ P. U. F ـ ص 96 .

(٢) أ . سوريل في كتابه : أوروبا والثورة الفرنسية ـ باريس ـ 1887 .

الضال ، ليجسدوها ويُجموها في مؤسسات ، حاملين بذلك أكبر الأخطار للأمم المجاورة

إن طبيعة الإنسان ، بنظر بيرك ، معقدة ، والعالم الذي يعيش فيه ليس بأقل من ذلك إن المشاعر والعواطف والشهوات تهيمن على الكائن البشري وتؤدي حتى لتلوين مصالحه . إنه يُطيعها أكثر مما يطيع إرادته الواعية الموجَّهة من قبل العقل الحاسب إن الأمر هو كذلك في العلاقات الفردية من هنا تنشأ صعوبة التنبؤ بمجرى هذه العلاقات من خلال بعض الحِكَم المجردة والأمر هو كذلك أيضاً ، وعلى نطاق موسع ، في العلاقات الإجتماعية ـ السياسية ، حيث تكون الدولة حاضرة ، وحيث يتعلق الأمر بأخذ طبيعة بشرية « ثانية » ، إلى حد ما ، بعين الإعتبار ، هي طبيعة الإنسان المواطن التي يشكل التقاؤها مع طبيعة الإنسان الفرد مزيجاً معانياً جديداً بحيث أن المشرع ، أو السياسي ، يجد نفسه وجهاً لوجه أمام « كتلة ضخمة ومعقدة من الشهوات والمصالح البشرية ، تحتوي على كل أنواع الحالات الشخة والمبادىء المنافقة والضرورات المتصارعة والدوافع الأخلاقية النافذة التي يكون بعضها عكس بعض ، « وكأس تقريباً » ، ويكون لها آثار غير مؤكدة إلى حد كبير أثار فورية ومصمة يمكن أن تتلوها آثار بعيدة تثير الإعجاب ، أو العكس إن هذا الميدان هو ميدان التنوع ، وتعدد الاشكال ، والتعقيد ، وهذا ليس قط نتيجة لضعف ونقص الروح وإنما هو ناشىء عن طبيعة وقوة الأشياء فكيف يمكن أن نحلم ، في مثل هذه الظروف ، بوجود بساطة في الحكم ؟ إن « البساطة » لن تكون هنا إلا السطحية ، وسرعة الزوال ، إنها لن تكون إلا تحدياً طفولياً للواقع « إن الطبيعة البشرية معقدة ومشوشة ، وإن غايات المجتمع معقدة إلى أقصى حد ممكن ، وعليه فإن أي تنظيم بسيط للسلطة ، وأي إدارة حكومية بسيطة لا يمكن أن تكون ملائمة لطبيعة الإنسان أو لنوعية الأعمال التي تقوم بها »[1]

هل كان الدستور الإنكليزي ، على سبيل المثال ، شيئاً بسيطاً وقابلاً لأن يُحكم عليه برأي قائم على فهم سطحي ؟ لا إنه كان نتاجاً لأفكار العديد من العقول خلال العديد من القرون .

وفي هذا بالضبط كان هذا الدستور النموذج ، الذي مدحه مونتسكيو الكبير ، ملائماً للطبيعة وللعقل للطبيعة الحقيقية التي كانت طرقها الملموسة المفدية هي نفس طرق التطور التاريخي والنمو العضوي للعقل الحقيقي ، أي للعقل « العام » ، نتاج القرون ، الذي يُعتبر أيضاً رأسمالاً من الحكمة المتراكمة ، وثروة مؤكدة موروثة عن

(1) أنظر ماهوني ـ ص 70

الأجيال المتتالية ، أكثر مما هو عقل الفرد المعرض للخطأ والمعتمد للعناية على الخط

الطبيعة الحقيقية ، العقل الحقيقي . إننا نتبين من الآن ، وبالإجمال ، كيف سيقوم بيرك بمهاجمة خصومه وأعدائه اللدودين (« فلاسفة باريس » ، المدافعون عن الأنوار وعن روح القرن الضال) من خلال مصطلحاتهم وكلماتهم ، مستخدماً في ذلك ، بذكاء تام لمحام لا نظير له ، طريقة عزيزة عليه !

لننظر عن قرب ، وبتفصيل ، لطريقة هذا الجدلي الكبير المضاد للثورة . سواء عندما يقارن الطبيعة الحقيقية بمفاهيم : الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والعقد أو العقد ـ المزعوم ، أم عندما يعارض العقل الخاطىء المُضَخَّم بإعادة اعتبار ومدح المستوى ومديح هذه الأحكام المسبقة التي أهينت بطيش وبحمق

الطبيعة الحقيقية

يبدأ بيرك ، باسم هذه الطبيعة الحقيقية ، بتبرير الحرية بشكل رائع . ولكن ، كما نتنبأ ، ليس الحرية بذاتها ، مستقلة عن كل علاقة ، وعن كل ظروف زمانية ومكانية ، « وبكل عري وعزلة التجريد الميتافيزيكي » . لأنها إذا أُخذت بهذه الطريقة فإنها ستكون خالية جداً من المعنى بحيث لا تستحق أن تكون موضوعاً لحكم الإنسان العاقل . إن الظروف ، التي لا يأخذها الكثيرون بعين الاعتبار ، هي في الواقع ما يعطي للمبدأ السياسي ، مهما كان ، « لونه المميز » وعمله الخاص . إنها هي التي تجعل أي برنامج مدني أو سياسي « مفيداً » للبشرية أو « ضاراً » بها[1]

إن الحرية التي يُبررها بيرك ويُمجدها هي ، بلا شك ، الحرية الإنكليزية أو بتعبير أفضل الحريات الإنكليزية الموروثة عن الأجداد عبر القرون ، والمنقولة إلى الأحفاد بشكل ملكية خاصة للشعب الإنكليزي ، بدون أي نوع من الرجوع لأي حق آخر أعم أو أسبق .

(إن هذا التوضيح يوفر لنا المناسبة للعودة لموقف بيرك من الثورة الأمريكية . فإذا كان قد دافع بفصاحة عن قضية المتمردين ، الإنكليز القاطنين فيما وراء البحار ، فإنما فعل ذلك بالضبط وحصراً من الزاوية التي أتينا على تبيانها والتي كانت تتطابق مع المنفعة السياسية ـ وليس ، بأي حال من الأحوال ، من زاوية الحق المجرد والحرية المجردة . لقد كان بيرك يرفض قطعاً كل نقاش من هذا النوع ، وكان يصمه ، باحتقار ، بأنه نقاش « ميتافيزيكي » .)

---

(1) حول « الظروف » إقرأ ... ماهوني ـ ص 8

إن على المرء ـ يقول بيرك مرجزاً ـ أن يكون مثل الدكتور برايس ، هذا الإنكليزي الضال ، إذا أراد أن يستند لثورة 1688 ، العادلة والسليمة ، من أجل الدفاع عن الحق المزعوم للشعب بإعطاء نفسه حكماً جديداً . لأن « مجرد فكرة مثل هذا الحق المصطنع تكفي لتملأنا قرفاً ورعباً . لقد كنا نتمنى في عهد الثورة ، كما نتمنى اليوم ، أن لا ندين بكل ما نملك إلاّ لإرث أجدادنا . ولقد تعهدنا بعدم تلقيح جسم هذا الإرث وأرومته بأي طرح غريب عن طبيعة النبتة الأصلية » .

إن هذه الحرية تعتبر إذن إرثاً قومياً أكثر مما هي مزايا . فإلى جانب التاج ومجلس اللوردات الوراثيين هناك مجلس العموم والشعب اللذان يمتلكان أيضاً بشكل وراثي امتيازات وحصانات وحريات (بالجمع) موروثة عن الأجداد . إن الدستور الإنكليزي يجد في فكرة الإرث هذه ، وحدته بالرغم من تنوع عناصره . إن مبدأ الوحدة هو أيضاً مبدأ أكيد للحفظ والنقل والتحسين . إنه أيضاً مصدر إضافي للكرامة والنبالة . إن روح الحرية تؤدي ، بحد ذاتها ، للفوضى والتجاوزات ، إلاّ أنها هنا تتعدل بهذا النوع من الحضور الشامل للأجداد المحترمين ، الذي يحيط ممارستها بالرصانة والجلال . إن حريتنا تصبح ، بهذه الطريقة ، « حرية نبيلة » . إن لها سلالتها ، وشعارها ورواق صورها أليست مثل هذه السياسة نتاجاً لتفكير عميق ، أو بالأحرى نتيجة سعيدة لتقليد الطبيعة . الأمر الذي يشكل ، بنظر بيرك الحكمة الحقيقية « بدون تفكير ، أو فوق مستوى التفكير » ؟ إن الإنكليز ، بفضل هذه السياسة الدستورية التي تعمل وفق نموذج الطبيعة ، يتلقون ويملكون وينقلون حكومتهم وامتيازاتهم بنفس الطريقة التي يتلقون ويملكون يتلقون بها ملكياتهم وحياتهم . « إن نظامنا السياسي يتطابق ويتناظر تماماً مع نظام العالم ومع نمط الوجود المرسوم لجسم دائم مؤلف من أعضاء عابرين »[1]

أمّا بالنسبة للمساواة ، فإن بيرك لا يستطيع إلاّ أن يندد (كما فعل بالنسبة للحرية) بالمساواة التي يطالب بها أعضاء الجمعية التأسيسية الفرنسية . إنه يندد بها باسم الطبيعة أيضاً ودوماً .

نعم ، إنه يقبل بوجود مساواة حقيقية . إنها المساواة الأخلاقية ، المساواة في الفضيلة (إن كل الناس يستطيعون القيام ، على حد سواء ، بواجباتهم ، في المكان الذي حددته لهم العناية الإلهية) . لكن هذه المساواة هي الوحيدة الموجودة بدقة . إن أي مجتمع لا يمكن تصوره بدون تقسيم للمهام الاجتماعية يتطلب بعض التفاوت في المواقع

(1) المرجع السابق – ص 37 و 39

والسلطات، أو، بعبارة أخرى، تسلسلاً في السلم الاجتماعي. لقد أرادت الطبيعة أن يكون المجتمع على هذا النحو، وقررت من يكون في الأعلى وفي الأدنى، ومن يقود ومن يطيع. إن هذا التفاوت الذي رسمته الطبيعة لا يمكن أن يُلغى (بخلاف التفاوتات الاصطناعية في المجتمع). وإذا ما تطلع البعض للقيام بذلك، على غرار الفرنسيين، وسعوا لأن يُحطّموا البناء الاجتماعي حلاً رائداً، ولأن يضعوا في الأعلى من يتطلب تماسك البناء أن يوضع في القاعدة، فإنهم سيقومون بذلك «بالعدول عن اعتبارات الطبيعة» (وهو الأسوأ من بين كل أنواع التطاول!). إنهم يقلبون النظام الطبيعي للأشياء ويفسدونه. لكن هذا النظام سينتقم آجلاً أم عاجلاً. إن هؤلاء سيقومون فقط، من خلال هذا الوهم المخيف، بزيادة حدة اللامساواة الحقيقية، التي لا يمكن إلغاؤها مطلقاً، ويجعلونها أكثر مرارة. إن قلوب الناس المحكوم عليهم بقطع الطريق المظلمة لحياة الجدّ، ستكون عامرة بالأفكار الخاطئة والآمال المخيبة، بحيث يؤدي ذلك لتدميرها.

صحيح أن كل المهن «مُشرّفة»، كما قيل رسمياً في فرنسا، إذا كان المقصود بذلك أن أي «عمل شريف لا يدعو للاستهجان». ولكن أي مصدر شرف (يتساءل بيرك بمرارة) يمكن أن يكون في مهنة حلاق أو بائع شمع، على سبيل المثال؟ وإذا كان من الواجب، بالحقيقة، ألا تمارس الدولة على أناس من هذه الطبقة أي قهر، فإن الدولة هي التي ستكون مُعرّضة إلى حد كبير للقهر، إذا سُمح لمثل هؤلاء الناس أن يحكموها، جماعياً أو فردياً. ويهاجم بيرك مباشرة هؤلاء الفرنسيين، المغرمين بثورتهم والذين يبدو اليوم أنهم «ضالون»، بتصميم في كل شيء، عن طريق الطبيعة الكبير؛ ويقول لهم بأنهم يتوهمون، بشكل خاطئ، ومن خلال هذه التسوية المزعومة، بأنهم «تغلبوا على حكم مستبد». إنّ خطأهم شامل لأنهم لم يقوموا إلاّ «بإعلان الحرب» على هذه الطبيعة الخيّرة(1).

ومن نفس هذا الضلال أيضاً ينشأ، بنظر بيرك، الخرافة الفرنسية الخاصة بحقوق الإنسان.

هنا يجب التفاهم حول الحقوق المقصودة. إن مؤلّف التأملات ينكر بحزم أن يكون عدواً للحقوق الحقيقية، للحقوق الواقعية التي تعود للإنسان في المجتمع. فإذا كان المجتمع قد وُجد من أجل أن يستفيد الإنسان منه، فإن كل الفوائد التي وُجد من

(1) المرجع السابق، ص 55 ـ 56.

أجلها تصبح حقوقاً لهذا الإنسان : مثل الحق في العدالة ، والحق في امتلاك منتجات صناعته وسبل جعلها تثمر ، والحق في تربية الأبناء وإصلاحهم .

إلّا أن المقصود بالنسبة للسفسطائيين وللميتافيزيكيين السياسيين الذين يخاصمهم بيرك هو (على حد قوله) شيء آخر تماماً : إنه الحق ، المزعوم أنه طبيعي ، بتأسيس السلطة أو الحكومة . كما لو أن الموضوع الأساسي للسلطة ليس الإكراه الذي ، باعتباره مكلفاً بالسيطرة على أهواء المحكومين ، يجب بشكل بديهي أن يكون مستقلاً عن هؤلاء ، والذي لا يمكن إذن أن ينبثق عنهم ! إن المقصود بالنسبة هؤلاء السفسطائيين والميتافيزيكيين هو أن يمجدوا الحقوق المطلقة ويناقشوا بها بشكل مجرد ، وذلك دون أن يكون لديهم أي نوع من الاهتمام بالفائدة العملية لهذا النقاش : فما هي الفائدة من نقاش حول « حق » إنسان ما في الغذاء أو في العناية الطبية ، في حين أن المعضلة تكمن في كيفية توفير هذه الأمور له ؟

إن هذه الحقوق الميتافيزيكية ، الواضحة والكاملة في المجرد ، نجد نفسها ، عندما يُراد تطبيقها في الحياة اليومية وجعلها تدخل ، مثل الأشعة الضوئية ، في الكتلة الضخمة والمعقدة للشهوات والمصالح البشرية ، « معكوسة في عدد كبير من الاتجاهات المتقاطعة والمختلفة بحيث يصبح من العبث الحديث عنها كما لو أنها ما زالت مستمرة في بساطة اتجاهها الأولي » . « إن الحقوق المزعومة لهؤلاء المنظّرين متطرفة كلّها ، وبقدر ما هي حقيقية ميتافيزيكياً ، فإنها تصير « خاطئة أخلاقياً وسياسياً » . والحقيقة هي أن حقوق البشر توجد في « نوع من الوسط » الذي لا يمكن تعريفه ، بالرغم من أن من الممكن تمييزه[1] » .

إن بيرك الذي كان قاسياً تجاه الحقوق ، لم يكن بأقل قسوة (إن لم يكن أكثر) تجاه الإنسان الذي جعل السفسطائيون منه صاحباً لها : لأن هذا الإنسان « بذاته » ، هذا الفرد السابق للمجتمع السياسي والأصل منه ، يبدو له بمثابة الصيغة الكبرى والبدعة الكبرى لهذا القرن الذي كان يعتزم أن يعطي ، في تأملاته وعبرها ، إشارة الفرد ضده إن حِسّه المشحود كعدو يجمعه يرى في هذا الإنسان « بذاته » التحدي الأساسي لأكثر الأشياء المحترمة لديه عمقاً .

وهكذا يعلن أن حالة المجتمع السياسي هي الحالة الطبيعية للإنسان ، وذلك

---

(1) المرجع السابق ، ص 66 - 72 .

بشكل حقيقي أكثر مما هو الحال بالنسبة لنمط الحياة الوحشية وغير المنسجمة التي سُمِّيت بالحالة الطبيعية. لأنَّ الإنسان، العاقل بطبيعته، لا يستطيع بلوغ كمال حالته الطبيعية إلاَّ إذا وُضِعَ في وضع يسمح لعقله بأن يثقف نفسه ويسيطر لأقصى حدٍ ممكن. وهذا يُطلق بيرك المسلَّمة الشائعة القائلة بأن: الفن هو طبيعة الإنسان. الفن الذي يعني في الميدان الإجتماعي، التأهيل والتربية والتحسين الأخلاقي للفرد البشري بفضل المناخ والإمكانيات التي تخلقها ويطلقها الوجود والعمل المتواصل للدولة. الفن وليس عفوية الغرائز البدائية المتوحشة، والرغبات والشهوات.

ذلك هو مضمون الحجة(*). إنها تُسلِّط الضوء جيداً على الصلة التي لا تنفصم والتي توجد، بنظر بيرك، بين الدولة من جهة والأخلاق وحسِّ الواجب بذاته والقانون المفصَّل للواجبات الملموسة من جهة يستمدان من الدولة وجودهما (لأن هذا الوجود مستقل عن كل مؤسسة بشرية). وإنما أن الدولة التي تسمح لها بالتحقق في الزمان، هي التي تؤمِّن لها فرصة التجسد وتوقُّعُ الجزاء عن من يخالفهما.

بناء على ما تقدم، ألاَّ يُعتبر من قبيل الهذيان الفكري البحت أن نُخضع طاعة كل فرد للدولة لإرادته ورضاه واختياره الحر؛ وأنْ نؤسِّس شرعية الدولة حصراً على قاعدة عقد منعقد بين أفراد مُجرَّدين وعُزَّل وبعيدين عن كل ضغط وكل تقاليد مجتمع ما؛ وأنْ نعطي للأفراد الأعضاء في دولة ما حقوقاً مطلقة ومقدسة ضدها؛ وأن نقصر، أخيراً، دور هذه الدولة (بموجب نص العقد الضيق) على حماية حياة أعضائها وملكياتهم؟ أليس في هذا تحدٍ للطبيعة، ولطبيعة الأشياء والإنسان والمجتمع السياسي؟

أي حماقة توجد، في الحقيقة، في هذه الإتهام الموجه ضد الإرادية الفردية (le volontarisme individualiste)[1]!

إنَّ بيرك لا يقف عند هذا الحد. فها هو يتظاهر بقبول مقولة أن المجتمع، في الواقع، عبارة عن عقد. لكنه يستخلص من هذا حجة سامية لدعم أطروحته. لنتأمل المقطع المدهش من التأملات الذي يقترح فيه ويعرض صورة حاسمة للدولة ولنموذجها.

«إن المجتمع، في الواقع، عقد. ومن الممكن أن نحلَّ إرادياً العقود التابعة والمتعلقة بمواضيع ذات فائدة ظرفية بحتة. لكن الدولة يجب أن لا تُعتبر، في أحسن

(*) الحجة التي عرضها بيرك في بحثه السابق (An appeal from the new to the old whigs) الصادر في 1791، وذلك أكثر مما فعل في التأملات.

(1) حول الإنسان بذاته والإرادية الفردية. أنظر: م. فانران. المرجع السابق ذكره، ص 212.

الأحوال ، كعقد مشاركة من أجل القيام بتجارة البهار والبن والقماش والتبغ أو أي عمل بسيط آخر من هذا النوع ، أو كمشروع من أجل تحقيق فائدة صغيرة آنية بحيث يمكن حله بناء على رغبة الأطراف المعنية. وإنما يجب النظر للدولة نظرة احترام مختلفة لأنها ليست مجرد مشاركة (Partnership) في أشياء معدة للوجود الفظ والحيواني لطبيعة آنية وعرضة للهلاك. وإنما مشاركة في كل علم ، مشاركة في كل فن ، مشاركة في كل فضيلة وفي كل كمال ».

ونظراً لأن غايات مثل هذه المشاركة لا يمكن ، بداهة ، بلوغها ، في عدة أجيال ، فإنها تصبح مشاركة ليس فقط بين الأحياء ، وإنما بين هؤلاء وأولئك الذين ماتوا والذين سيولدون. إن بيرك يؤمن بوجود عقد أولي كبير للمجتمع الأبدي ، عقد يصل « العالم المرئي بالعالم غير المرئي ».

إن تحديد غايات الدولة بشكل أكثر كمالاً وأكثر نبلاً ، ويشكل متناقض جذرياً مع المفهوم الفردي والنفعي ، يبدو مستحيلاً. لكنَّ من الواضح أيضاً كالنهار هو أنَّ ما يُمجَّد ويُعظَّم ، هنا وعلى هذا النحو ، لم يعد يحتفظ بشيء من مواصفات العقد الحقيقي. لأنَّ كل رضى صريح وكل اختيار حر مستبعد منه ، ولأن كل شيء ينبثق فيه من ضرورات طبيعة الإنسان. والحقيقة أنَّ الديالكتيكي الشهير عرف كيف يهاجم أعداءه ، « فلاسفة باريس » ، من خلال تعبير العقد. وذلك كي كان قد فعل بالنسبة لتعبير الطبيعة ، وكما فعل ـ كما سنرى ـ بالنسبة لتعبير العقل[1]

العقل الحقيقي والأحكام المسبقة

إن عقل الأسوار ، عقل كل هؤلاء السفسطائيين والإقتصاديين والعاملين بالحسابات ، هو عقل جاف وجليدي. لقد خلَّت قوته لمارية عمل قوة الفروسية القديمة. إنه ملك بربري لفلسفة ميكانيكية إبتكرتها عقول مُعقَّرة ، وتلقفتها قلوب مُجففة ، إنه بربري لأنه يتطلع لنفي كل العواطف الشخصية ولإقتلاع كل الأوهام المستحبَّة التي كانت تجعل السلطة محبوبة ، والطاعة محمورة بمعناها ، وجديرة بالإنسان الحر (الليبرالي). إنه عقل مقتصِب ! مغتصِب مجرد لم تكن الإهانات التي وجهها إلى ملكة فرنسا ، ماري أنطوانيت ، الملكة الحقيقية التي هي من لحم ودم ، إلاَّ إهانات رمزية ! . إلاَّ أنَّ بيرك لا يقتنع بالتنديد بمساوىء هذا العقل « العاري » ، كمعري فرد حقوق الإنسان المضاد ـ للتاريخ ، بل إنه يعارضه بمديحه السامي والمشهور للأحكام

---

(1) أنظر ملفوبي المرجع السابق ذكره ـ ص 115

المسبقة التي اعتبرت هدفاً مفضلاً لنقد الفكر المزعوم أنه فلسفي.

إن التأملات لا تقوم فقط بالإعلان بأن المرشد الأعمى للسلوك البشري يكمن في الحكمة الغامضة والمخبأة داخل « الأحكام المسبقة العامة » ، الموروثة عن الأجداد ، وأنه يوجد بداخل هذه الأحكام نوع من العقل « العام » أو « الجماعي » أو « السياسي » ، بل إنها تدّعي البرهنة على ذلك. إن الإنكليز ، البعيدين جداً عن الجنون الفرنسي ، يعرفون (على حد قول المؤلّف) أن الأساس الخاص لعقل كل فرد لا يكفي لتوجيه سلوكه بشكل فعّال وبدون تردد في الحالات الصعبة. ولهذا يعتبرون أن من مصلحة البشر « أن يستفيدوا من المصرف العام ورأس المال العام للأمم والقرون » ، أي من مجموع الأحكام المسبقة التي ترتكز عليها في فترة زمنية معينة ، وبوعي أو بدون وعي ، الحياة الجماعية. ففي كل حكم من هذه الأحكام تكمن الحكمة الخفية التي تمت الإشارة إليها والتي ينبغي اكتشافها بشيء من الفطنة ! فالحرص يحث على التمسك ـ وهذا رأي أكثر من مفكر إنكليزي ـ بالحكم المسبق وما بداخله في عقل. ولنحافظ عليه ، بشيء من الورع ، نظراً لما يوفره للعمل من دفع وأمان واستمرارية ؛ ولأنه يجعل من الفضيلة عادة وليس سلسلة من الأعمال المبعثرة ؛ ولأنه ، بفضله ، يصبح واجب الإنسان « جزءاً من طبيعته » ؛ في حين أن بدونه نكفّ كل بوصلة عن التحكم بالسلوك ولا يعرف أي شخص نحو أي موقفاً يتجه ، ويجد كل فرد نفسه في لحظة العمل والقرار والظرف الطارىء مجرداً من كل خط حازم ، ومتردداً ، ومضطرباً ومتشككاً. إن فقدان هذا « الثوب » (حسب تصوير المؤلّف الذي يصعب عليه أن يرى العقل وقد تُرِكَ عارياً) إذن يُعتبر خسارة كبيرة ولا تُقدّر بثمن.

إن بيرك المقتنع بأنه شيّد ضد الثورة الفرنسية إحدى أكثر دعائم المفهوم التقليدي أماناً ، ومكّن الإنكليز من وعيها بشكل جيد ومحسوس ، لا يخشى من أن يصيح ويعلن (الأمر الذي جعل فلاسفة باريس ، المتفرّين بشكل هدوائي ، يسخرون أيضاً) إننا « بدل أن نرفض أحكامنا المسبقة القديمة ، نقوم بالتعلق بها. إننا نتعلق بها لأنها أحكام مسبقة ، ونرى أنه كلما دامت مدة أطول كلما تفوقت أكثر بشكل عام ، وكلما تعلقنا بها أكثر »[1].

إن هذا التعارض الأساسي بين فرنسا وإنكلترا[*] على صعيد المبادىء وعلى صعيد السلوك السياسي لا يقتصر من جهة أخرى على الميدان الخاص بالأحكام المسبقة. وربما

(1) أنظر مصدري ص 86 ـ 87 ـ 99.

(*) إنكلترا التي أراد بيرك ، الإيرلندي ، أن يتطابق معها.

هو يُعبِّر أيضاً عن صيغتين للتعبير على صعيد المؤسسات لا سبيل للتقريب بينهما

إن جمعية ثورة والدكتور برايس مؤيديها ، كما فعلا ، للأحداث التي جرت في فرنسا وما تضمنته من تطرف ، كانا ، بنظر بيرك ، يخونان بشكل خطير الروح القومية ، ويتجاهلان بشكل خطير أيضاً الطريقة الإنكليزية ـ الوحيدة المتفقة مع الطبيعة ـ لتحسين الأمور . أما الفرنسيون فبإمكانهم أحرار بأن يظهروا بمظهر المرضيين لأن بلادهم ليست بالنسبة لهم إلا عبارة عن « صفحة بيضاء » يخربشون عليها على هواهم ، وبمظهر المجانين الذين يرون أن بمقدورهم يمكن بإنجاز ما يتم تحقيقه خلال قرون في عدد قليل من الشهور . وأحرار أيضاً سياس وأمثاله من المهندسين الآخرين من رجال 1789 ، المحتقرين المضحكين للتاريخ ، المدافعين بشكل مسبق عن « الصفحة البيضاء » . إنهم أحرار بأن يرفعوا حقوق الإنسان ، البقية الميتافيزيكية لعقد إجتماعي ليس بأقل منها ميتافيزيكية ، فوق مستوى الدستور الإنكليزي ، النتيجة الجليلة لتجربة القرون المحتقرة من قبلهم بكثير من الإستخفاف ! صحيح أن الطريقة الإنكليزية هي طريقة بطيئة يفرض الزمن نفسه فيها باعتباره وسيلة ضرورية ، ويتعلق الأمر فيها بالحفاظ على ما هو قائم وتكييفه بشكل غير محسوس ، وخفي تقريباً ، مع ما سيُصبح . لكن هذه الطريقة هي التي يجب اللجوء إليها عندما يتعلق الأمر بكائنات من لحم ودم ؛ كائنات لا يمكن تبديل نمط حياتها وعاداتها بدون شرور كبيرة مُسبِّبة لها وللكثير من أمثالها . لنقرأ بإعجاب كيف أثنى بيرك ، في صفحة ساطعة من بحثه ، على المزاج الإنكليزي الذي سمح بانقضاء أربعمائة سنة دون أن يطرأ عليه أي تغيير جوهري

« بفضل مقاومتنا العنيدة للتجديد ، وبفضل الكسل البارد لطبعنا القومي ما زلنا نحمل طابع أجدادنا . إننا لم نصبح بعد متوحشين بسبب ما لدينا من فرط في الرقة . إننا لسنا المهتدين الذين تحدث عنهم روسو ، كما أننا لسنا من أتباع فولتير . إن مُبشِّرينا ليسوا من الملحدين ، ومُشرِّعينا ليسوا من المجانين . إننا نعلم أننا لم نقم باكتشافات ، ونعتقد أنه ليس هناك من اكتشافات ينبغي القيام بها في ميدان الأخلاق ، ولا الكثير منها في ميدان المبادىء الكبرى للحكم ، ولا في أفكار الحرية . إننا ، في إنكلترا ، ما زلنا لم نُسلخ بعد كلياً عن مشاعرنا الطبيعية . إننا لم نُفرَّغ ونُرقَّع ثانية من أجل أن نُملأ ، كما يحدث في متحف العصافير ، بالقش والخرق وقصاصات الورق الخبيثة والقذرة حول حقوق الإنسان »(1)

(1) أنظر ماهوني ص 97 ـ 98 . [illegible] شوفالييه في كتابه « تطور الإمبراطورية البريطانية » (L'évolution de l'Empire Britannique) ـ باريس ـ Editions Internationales ـ 1930 ، 1931 الصفحات 24 ـ 25 ـ 27 ـ 29

إنّ من الواجب القول أنّ من الممكن ، عبر هذه السطور وغيرها ، تلمّس حدود هذا الفكر الناقد.

إنّ الطريقة « البطيئة » التي دعا إليها بيرك لم تكن بطبيعتها مؤهلة لإرضاء أولئك الذين كانوا يتلهفون ويتعطشون للإصلاحات ، لأنهم كانوا يتأملون ولا يستطيعون تحمل المزيد من الانتظار. إن الإعتقاد بأن الأمور ، إذا تُركت لشأنها ، ستجد عموماً النظام الملائم لها ، لم يكن من شأنه أن يقوي من عزيمة أولئك الذين لم تكن الأمور تسير بالنسبة لهم على ما يرام أو كانت تسير بشكل سيء للغاية. وفي هذا كان يكمن المأخذ الرئيسي الذي أُخذ على مؤلّف التأملات وعلى الفكر المحافظ الذي يجسده في أرقى صيغه.

إن تبجيل الماضي والنظام الإجتماعي التقليدي الذي تُقدِّسه عناية إلهية متأصلة يتحول بسهولة لمحاباة المفاسد الموروثة ، والعيون المفتوحة باطمئنان على ما كان ، تميل للإنغلاق على ما سيكون. وذلك مهما كان باستطاعة بيرك أن يقول في هذا الشأن ، وبالرغم من حرصه على الاحتفاظ « بمبدأ للتحسين » كاحتياط. من هنا ينشأ بشكل بديهي عدم الرضى السياسي والكسل التشريعي أو الحكومي. إن الحرص على الحفظ يمر بسهولة فائقة فوق التحسين. وباختصار ، فربما نجد لدى مؤلِّف هذا الكتاب الذي أثار الكثير من الضجة ـ والذي سيكون موضوعاً لمدائح الإستبدادي جورج الثالث والطاغية المستنيرة كاترين الكبرى ـ كل ما له وما سيكون له من قيمة بشكل أبدي في الفكر المحافظ ، وذلك جنباً إلى جنب مع كل ما كان وسيكون غير كافٍ فيه بشكل أبدي أيضاً.

ومع ذلك فإن من الواجب ، على حد قول هارولد لاسكي ، أن نضع بيرك في عداد أكبر الشخصيات في تاريخ الفكر الإنكليزي ، وذلك في الميدان الذي ربّه سابقاً كلّ من هوبس ولوك وهيوم. لأن القليل من المؤلفين عرفوا ، مثله ، كيف يلتقون ، بفضل وضوح الرؤية ، « الأعماق المخبّأة للتعقيد السياسي »(1).

السعادة والتقدم

لنوضح أيضاً ، من أجل أن ننتهي من هذا الحديث عن بيرك وبحثه ، سؤالاً من الصعب على قارئ التأملات أن يتجنب طرحه على نفسه. كيف كان رد فعل الإيرلندي المتحمس الذي كان ، باسم التاريخ كلّه ، يرافع « بإيمان قوي وغزير » (على حد تعبير

(1) هارولد لاسكي (H. Laski) « الفكر السياسي في إنكلترا من لوك إلى بنتام » (Political thought in England from Locke to Bentham) لندن ـ 1920

تي) ضد الفرد والطبيعة والعقل الذي نظر إليهم فلاسفة باريس بشكل سيء ؟ كيف كان رد فعله ضد شعارهم الآخر المتمثل بفكرة السعادة ، وكذلك ضد فكرة التقدم التي كانت ، كما نعلم ، ضمن الخط المستقيم للأنوار ، وموضوعاً لصيرورة فلسفية منذ الوقت الذي كتب فيه تورغو ؟ إن من الممكن توقع أنه سيكون من الصعب على بيرك أن يقبل بهاتين الفكرتين معاً في روحهما وفي نتائجهما الأخلاقية ، وذلك في حال امتناعه عن التنديد بهما صراحة

السعادة . في مؤلفه الأول ، الذي كتبه وهو في سن السابعة والعشرين ، وعنوانه « تبرير المجتمع الطبيعي » (Vindication of natural society) يعترف بيرك بأنه عندما ينظر لحالة المجتمعات السياسية فإنه يشك بأن الخالق هيأ حقيقةً الإنسان ليعيش في حالة من السعادة وإذا كان بيرك قد عاد فيما بعد للقول ، في التأملات ، بأن موضوع المجتمع المدني يكمن في البحث عن سعادة الإنسان ، فإنه سارع من جهة لتوضيح أن المقصود هو الطابع الروحي لهذا التعبير أكثر من طابعه المادي كما نوه ، من جهة أخرى بتطابقه مع الفضيلة ومع السيطرة على الشهوات وهكذا يستبعد بيرك « مذهب المتعة » (hédonisme)[*] السهل على الطريقة الفرنسية ، والمثال الأعلى الذي سيكون أرضياً بصفة بحتة ، والذي يرفضه بقرف فعند مظهر التفاؤل العقلاني السائد في ذلك القرن يقف تشاؤمه ـ هذا التشاؤم المسيحي الذي يجب أن نرى فيه الغطاء الصخري الأرضي الذي تغوص فيه الجذور العميقة لفكره إن على كل منا (كما يرى) ، نحن المطبوعون بالخطيئة الأصلية التي تنطلع الأنوار بجنون لمحوها ، أنْ يُنجز ، بأفضل شكل ممكن ، واجبه ، في المكان الذي حدده له الخالق ، بموجب نوع من « التكتيك الإلهي »[1]

التقدم بقدر ما كان الأمر يتعلق هنا بإيمان ، تبسيطي ، « وذي طابع علمي » ، كان يتم باقتراح مسلكٍ كاريكاتوري للعناية الإلهية ، إيمان كان كوندورسيه قد أعلن سابقاً عن قدومه باسم الفلسفة ، بقدر ما هو مسموح أن نفكر بأن بيرك كان يعاني إزاء هذه الكلمة المستقبلية من شعور بالاشمئزاز الغريزي الناشيء عن عمق الموقف الديني ومع ذلك فقد كان من الممكن تصور أن يسعى لبناء نظرية للتطور التدريجي القائم على مفهوم النمو التاريخي بلا انقطاع ؛ وهو المفهوم الذي كان يبنى على فكره السياسي (إصلاح ولكن لا « تجديد » ، وبدون إلغاء ؛ وحفظ من خلال التحسين ؛ وتكييف ما هو قائم مع ما سيصبح)

(*) وهو مذهب يقول بأن السعادة هي الخير الأوحد أو الرئيسي في الحياة (المترجم)

(1) حول تشاؤم بيرك ، أنظر غانزان ـ ص 201 ـ 203

إلاّ أنّ بيرك لم يفعل ذلك ، ولم يكن ظاهرياً يهتم بالقيام بالأمر . إنه لم يكن يرغب قط بأن يكون فيلسوفاً للتاريخ . لقد ترك لآخرين أتوا من بعده ، مثل سان سيمون وأتباعه ، وأوغست كونت وهيغل ، الجالس على عرش المطلق ، أمر العناية بتحديد فكر ليكو العميق والمجهول ، وبتكرار وتجاوز ما قال به كوندورسيه . لقد كان يكفيه ، تحت سوط الثورة الفرنسية ، أن يُعيد ، ببلاغة ، للتاريخ حقوقه وللماضي جداراته ، وأن يدخِلَ في الفكر السياسي ، وبدويٍّ لا يُنسى ، ما يُسمّى ، طواعية في أيامنا هذه ، بالنزعة التاريخية (l'historicisme)[1]

2 ـ الثيوقراطيون أو انتقام الله

« الإنسان لا يستطيع أن يخلق ملكاً . لقد تُجِب : أنا الذي أخلق الملوك . إن هذه ليست عبارة عن جملة لكنيسة أو استعارة لبشر . وإنما هي قانون للعالم السياسي . إن الله يخلق الملوك ، بالمعنى الحرفي للكلمة . إن العقل والتجربة يجتمعان ليثبتا الدليل على أن الدستور هو عمل إلهي . وكما أن المبدأ الديني هو الذي خلق كل شيء ، فإن غياب هذا المبدأ هو الذي يُدمِّر كل شيء . . . »

جـ . دو ميستر

آ ـ جـ . دو ميستر (J. de Maistre) (1821 ـ 1753)

لولا الثورة لكان من المقدَّر لهذا النبيل المولود في مقاطعة السافوا ، والمحترق على شيوخها ، والذي كان من رعايا مملكة بيامونت ـ سردينيا ، أن يعيش حياة كريمة ورتيبة يمجد فيها بشكل صارم واجباته الدينية والعائلية والمهنية والمدنية . ولكانت عبقريته ، التي تُعدُّ إحدى أكبر العبقريات التي كتبت باللغة الفرنسية ، قد بقيت مجهولة تماماً . لأن كل هذه العبقرية (كما سيقول ب . جـ . برودون الذي كان معجباً به بشدة) كانت وليدة « الفكرة المضادة للثورة » .

عندما اندلعت الثورة ، أدرك ميستر ، الذي كان يُعتبر ليبرالياً ، سريعاً أنها ستكون مُعْدِيَةً وستترك أثراً سيئاً في مقاطعة سافوا الهادئة والبطريركية لأنها ستصيب كل من كان يُحِبُّ أمام خطر الموت . وبعد ظهور « تأملات » بيرك ، كان ناصحاً بما فيه الكفاية للإستفادة منها . ففي رسالة وجهها لصديق في كانون الثاني 1791 عبَّر ميستر عن إعجابه

(1) حول « النزعة التاريخية » انظر كتاب م . بوشيه (M. Boucher) « ثورة 1789 كما يراها معاصروها من الكتّاب الألمان » (la Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands ses contemporains) ، باريس ـ Didier 1954

بيرك ، هذا الشيخ الفظ الذي كتب عن « الأطفال » ، المشرّعين المرموقين في الجمعية الوطنية ! ولقد عمّق ميستر ، الذي اضطر للهجرة إلى سويسرا ، على ضوء ما كتبه بيرك ، أفكاره المضادة للثورة والتي كانت غريزته لديه إلى حد ما . وقد كتب لنفسه ، حوالي عام 1794 ، « دراسة في السيادة » (Étude sur la souveraineté) اتخذ فيه من مفهوم السيادة محوراً ، وفتح نقاشاً بين سيادة الله وسيادة الشعب ، ووجه تحدياً لروسو « ولكل المفكرين الذين هم من طينته » . ولم تكن هذه الدراسة ، كما قال ، إلاّ مخططاً أولياً لم يُنجز ، « ولم يُقرأ حتى مرة ثانية » . ومع ذلك فإننا نجد فيه كل ما هو أساسي في فكر ميستر بحيث أن المؤلف سيستعير منه أكثر من مقطع في مؤلفاته المهيّأة للنشر ، ولا سيما في كتابه « نظرات على فرنسا » (considérations sur la France) الذي ظهر في عام 1796 وكان بمثابة البداية المدوية له ككاتب سياسي [١]

في خطى بيرك

عند تطرّقه لمعالجة مفهومي : الطبيعة والعقل وضع ميستر خطاه في خطى الإيرلندي الكبير .

الطبيعة : إن طبيعة الإنسان هي في « أن يكون حيواناً ذكياً ، متديناً واجتماعياً » . فالإنسان المعزول ليس فقط الإنسان الطبيعي : إن الإنسان الإجتماعي الذي يعيش وفق ما تمليه الطبيعة ، أي وفق طبيعته ، هو ، بالعكس ، الإنسان بكل ما تعنيه الكلمة من معنى . إن التاريخ ، الذي يمكنه لوحده أن يُخبرنا كيف يجب أن يكون الإنسان (وليس « الفلاسفة » الذين لديهم أفكار مسبقة) ، يُظهره لنا باستمرار وهو يعيش في مجتمع ويُحكَم من قبل هذه السيادة أو تلك . إنّ « تلك هي طبيعة الإنسان » هكذا قال « بيرك بعمق من المستحيل ألاّ يثير الإعجاب » . إن تصور الحالة الإجتماعية وكأنها نتيجة لإختيار أو لرضى أو لمداولة أو لعقد بدائي هو نوع من العبث

العقل : إن العقل البشري يتحول ، إذا ما أُخضِع لقواه الداخلية ، « إلى وحش » تكمن كل قوته في التدمير ، أنظروا ، للدلالة على ذلك ، إلى ما فعله أعضاء الجمعية التأسيسية ، المتحررون عقلهم حتى الثمالة . إن هذا العقل لا ينتج لوحده إلاّ

---

(١) أنظر « دراسة في السيادة » في « المؤلفات الكاملة » ليسير ـ ليون ـ منشورات Vitte 14 مجلد الطبعة الثانية 1924 ـ 1928 ، المجلد الأول)

ـ « نظرات على فرنسا » مع مقدمة لرينيه جوهانيه (René Johannet) وفرنسوا فيرمال (François Vermale) باريس ـ منشورات Vrin 1936 .

ـ جان ـ جاك كوردولييه (J.-J. Cordelier) « النظرية الدستورية لجوزيف دو ميستر » أطروحة دكتوراه في الحقوق ـ باريس ـ 1962

الملاءمات ، في حين أن الإنسان لا يحتاج ، من أجل أن يُسَيِّر أموره ، « للمشاكل وإنما للمعتقدات » ، وأنه ليس هناك من شيء مهم بالنسبة له كالأحكام المسبقة . وهي الآراء التي يتم تبنيها قبل أي تمحص ، في المواضيع السياسية والدينية ، والتي يشكل من مجموعها العقل القومي .

إنَّ العقل والطبيعة ، حسب هذا الفهم والتصحيح ، يتحالفان معاً من أجل أن يُبديا ، عن فهم ميسر الذي يردد أصداءه بيرك ، كلاً من الدساتير المكتوبة وإعلانات الحقوق على طريقة الثوريين الفرنسيين .

فليس هناك ما هو أكثر خطأً من الاعتقاد أولاً بأن من الممكن صنع دستور « كما يصنع الساعاتي ساعة » ، وثانياً أن هذا العمل الكبير يمكن أن يُنفَّذ من قبل جمعية رجال يتداولون مجتمعين . إن هؤلاء سيكونون بمنتهى الحماقة إذا ما جلسوا حول طاولة وقالوا « إننا سننتزع من الشعب الفرنسي دستوره القديم وسنعطيه دستوراً آخراً » . إن الدستور ، مثل النبتة ، هو ذاتيّ تقريباً ، نتيجة لإنبات غير محسوس ، بفضل عدد لا يُحصى من الظروف التي نُسَمّيها « بالصدفة » . إن هذا هو الدستور الطبيعي ، الأسبق ذاتياً من الدستور المكتوب والذي يمكنه ، من جهة أخرى ، أن يستغني عنه . لأن كل دستور مكتوب ليس إلا إعلاناً لحق سابق غير مكتوب ، ولمبدأ سياسي يشكل جزءاً من العقل القومي . إن هذه الحقائق (وهذا ما يحرص المؤلف على الإشارة إليه) لا تخصّ فقط إنجلترا ، وإنما كل الأمم ، وكل الدساتير السياسية في العالم .

« ليس هناك مطلقاً ، ولن يكون هناك مطلقاً ، ولا يمكن أن توجد يمة مُكوَّنة بشكل مسبق . إنَّ المنطق والتجربة يجتمعان من أجل إثبات هذه الحقيقة الكبرى . فأي عين تقدر على أن تحيط بنظرة واحدة بمجموع الظروف التي يجب أن تجعل أمة ما مؤهلة لهذا الدستور أو ذاك ؟ وكيف يمكن بشكل خاص لعدة رجال أن يكونوا قادرين على القيام بهذا الجهد العقلي . إن من الواجب الإقرار بأن هذا الأمر مستحيل ، إلاّ إذا أراد المرء أن يعمي نفسه إرادياً . إن التاريخ الذي يجب أن يقرر كل هذه المسائل يأتي أيضاً ليخدم النظرية . لقد تألق في العالم عدد من الأمم الحرة . فليبينوا لنا أمة واحدة تكونت بالطريقة التي ذكرها بين ؟ »[1]

إنَّ هذه التأملات القاسية ، التي وردت في « دراسة في السيادة » وكُرِّرت في « النظرات » ، تتزين وتتأجج بأسلوب إنشائي رائع زاخر بالقريحة والرجحان . إن الأمر يتعلق بإغراء وتحريك جمهور أوروبي واسع ، وبالنيابة ، بشكل ما ، عن بيرك الذي

(1) « دراسة في السيادة » ـ في « المؤلفات الكاملة » ص ٣٦٩

فارب صوته الكبير على الإعطاء (لأنه سيشنق في عام 1793) . لكن أساس قرار الإتهام ضد النصوص الدستورية الفرنسية لم يتغير . فالمؤلف يرفض أن يكون بإمكان التداول وإطلاقاً أن « يؤسس » بلداً ؛ إن حقوق الشعوب لا يمكن أن تكون مكتوبة ؛ والدستور المكتوب يقتصر على إعلان حقوق سابقة لا يمكن أن يقول عنها « شيئاً آخر غير أنها موجودة لأنها موجودة » . ومن جهة أخرى فإنه كلما كُتِبَ عن مؤسّسة ما أكثر كلما كانت هذه المؤسّسة ضعيفة ، لأن الحقوق لا تُحمى إلاّ « عندما تُهاجم » .

ولكن ألاّ يمكن الإعتراض على هذا الإتهام ، باسم التجربة والتاريخ ـ أو « السياسة التجريبية » كما يُسمّيه ميستر ، وذلك من خلال مثال الولايات المتحدة الأمريكية ؟ أليست هذه الولايات حيّةً ومُصمِّمة على البقاء ، أليست بعيدة في عام 1796 عن إعطاء أي إشارة على موت قريب ؟ ومع ذلك فإنها عبارة عن جمهورية كبيرة (إتحادية ، حقيقةً) ومُنظّمة بموجب دستور مكتوب ، هو دستور 1787 ، الذي يُعتبر حصيلةً لمداولة مشتركة ويتضمن مبادىء مجرّدة كلياً . الأمر الذي يُشكِّل تحدياً مزدوجاً لتأكيدات القاطعة لمؤلف « النظرات » (الذي لم يكن يرفض فقط أن يكون الدستور مكتوباً ، وإنما كان يعلن أيضاً إستحالة قيام جمهورية كبيرة « غير قابلة للتجزئة ») .

إلاّ أنّ المؤلف ، الذي كان يثيره المديح الموجّه هذا « الطفل الصغير » ، كما كان يعتبر الولايات المتحدة (والذي كان من المناسب لولا أن ندعه « يكبر ») ، كان لديه بالتأكيد ما يرُدُّ به على هذا الإعتراض . لقد كان يكفيه أنْ يُشير إلى أنّ الأمريكيين ، على خلاف الفرنسيين ، تجنبوا البدء من الصفر . فلقد حافظوا على بعض أسس النظام الإنكليزي الذي اعتادوا عليه (كالعنصر الديمقراطي ، والعنصر الطهري لجماعة Pilgrim Fathers لعام 1620 ، وتقسيم السلطات الثلاث) . وهذه الأسس قابلة للحياة ، في حين أن ما هو جديد في دستورهم هو ، برأي ميستر ، ضعيف ومتهافت والمثال (الذي يختاره بتهور ، كما سيثبت ذلك المستقبل) هو العاصمة الإتحادية التي يجب ، حسب نصوص الدستور ، أن تكون مدينة جديدة ، مبنية بشكل مصطنع ، وتحمل اسم الجنرال واشنطن ، وتكون مقراً للكونغرس وللحكومة الإتحادية . إن مخطط هذه « المدينة ـ الملكة » ، قال ميستر ساخراً ، بدأ ينتشر في كل أرجاء أوروبا . ويتنبأ ميستر ، الذي يرى أنّ في هذه القضية « الكثير من التداول والإنسانية » ، بلا قلق بأن هذه المدينة لن تُبنى أو أنها لن تُسمّى بواشنطن أو أنها لن تكون مقراً للكونغرس[1] !

ولكي نعود لفرنسا وللنص الجديد الذي كتبه الفرنسيون (دستور العام الثالث ،

---

(1) « النظرات » ، ص : 75 ـ 78 .

المُسَمّى بدستور المديرين) فإن مؤلّف « التظرات » لم يكن يقصد من كتابتها إلاّ الحطّ من قيمة النص والنظام الذي يقوم عليه ، وهو النظام الذي لم يكن يجد إلاّ الكثير من المحاباة لدى بعض الفقهاء (من أمثال بنجامين كونستان (Benjamin Constant) الذي وصفه ميستر « بالسوفي » و « بالمصحك الصغير » والذي كان قد ظهر له ، في أيار 1796 ، كرّاس بعنوان « في قوة الحكومة الحالية وضرورة الإنضمام لها ») (De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier)

لقد سبق لميستر أن أثار مسألة الدستور « الطبيعي » بعبارات لم يُنكرها مونتسكيو ، فقال إن هذه المسألة تكمن في « إيجاد القوانين الملائمة لأمة ما على ضوء معطيات السكان والأخلاق والدين والموقع الجغرافي والثروات والصفات الحسنة والسيئة الموجودة لديها » ، وعليه فقد أعتقد أن بإمكانه أن يجزم بأن مثل هذه المسألة لم يجر التطرق لها في دستور العام الثالث . فهذا الدستور ، مثل الدساتير التي سبقته ، لم يُصنع إلاّ من أجل الإنسان ، ولم يُفكّر إلاّ بالإنسان ؛ والمقصود هنا الإنسان المجرد ، الإنسان في ذاته وهذا يُطلِقُ المؤلّف مزيته في هذه العبارات الإنتقادية .

« إلاّ إنه ليس هنالك قط من إنسان في العالم لقد رأيت في حياتي فرنسيين وإيطاليين وروس وأعرف ، بفضل مونتسكيو ، إن من الممكن للمرء أن يكون فارسياً ، أما الإنسان فإني أعلن أني لم أصادفه في حياتي وربما وجد فإني لا أعلم عنه شيئاً إن هذا الدستور يمكن أن يُقدَّم لكل المؤسسات البشرية الممتدة في الصين إلى جنيف . لكن الدستور المصرع لكل الأمم لا يُعتبر مصرعاً لأي أمة إنه مجرد تجريد وعمل مدرسي صُنِعَ من أجل تمرين العمل إنطلاقاً من افتراض مثالي ، ويجب أن يُوجَّه للإنسان في المجالات الخيالية التي يعيش فيها »[*] .

من خلال هذه النزعة التقليدية ، أو السلفية ، (Traditionnalisme) المتمثلة بالتقام الماضي الملموس والمُعاش من القرن الخالي المجرد وأوهامه الخطرة ، يبدو ميستر كنتمة فارّية وفرنسية (من حيث اللغة) لبيرك ، ساكن الجسور . إن من الممكن الحديث عن بيرك آخر ، ولكن عن بيرك متجدد ومُجمَّل بنكهة صوفية إن هذا التجدد والتحول هما اللذان صنعا الأصالة الحقيقية لميستر وشكَّلا الأساس لفكره السياسي ، وهو أساس ديني بشكل رئيسي وعدواني إن هذه الأصالة تظهر من خلال النزعة الإلهية ـ (le pro-

---

(*) كان ميستر يريد ، بالأصل ، أن يُعنون الكتاب الذي صنع شهرته بـ « نظرات دينية حول فرنسا » لكنه عدل عن ذلك بعد أن اعترض عليه الجنيفي النبيه مولية دي لنر (Mollet de lam) قائلاً « إن أحداً لن يقرأ لك » .

videntialisme) الكاثوليكية للكاتب الكبير الذي يمكن أن يُوصف « بوسييه الحديث » ، وكذلك من خلال مذهبه التيوقراطي ، الشاذ إلى حد كبير في ذلك العصر ، والذي سيكون (مع ظهور كتابه في البابا (Du Pape) في عام 1819 ، الذي طُبع ثانية في عام 1821) تتويجاً للبناء الفكري الذي شيده ميستر إنه « إنتقام الله » ، المدوي والمدوي جداً ، من القرن الملحد !

من الرحمة الإلهية إلى الثيوقراطية البابوية

لقد كان « إنتقام الله » لدى بيرك (لكي لا نقول شيئاً عن فيكو ، الكاثوليكي النشط والرائد الإستثنائي) مُتقمصاً ، بلا جدال ، في « إنتقام التاريخ » فالنظام الإجتماعي التقليدي كان مطابقاً للإرادة الإلهية ، ولهذا كان يُعتبر نظاماً إلهياً (Providentiel) إلا أنه لم يكن من الممكن أن ننتظر أي صياغة لاهوتية أو أي منهجية لاهوتية ذات إلهام وسيطي من بيرك ، البروتستانتي الإيرلندي (المنفتح ، من جهة أخرى ، بشكل فريد على الكاثوليكية) والسياسي المحترف المتأثر بالنزعة التجريبية الأنجلوسكسونية

أما ميستر فقد عبّر بأكبر قدر من الوضوح ، عن الأساس الديني لفكره السياسي في بحثه حول المبدأ المولِّد للدساتير (Essai sur le principe générateur des Constitutions) الذي ألفه في سان بطرسبرج نحو عام 1809 (لكنه لم يُنشر إلا في عام 1814) ، وذلك بشيء من القسوة التعميمية التي لا نجدها في « النظرات »

لقد خلق المبدأ الديني « كل شيء » فهو يُشرف على كل المؤسسات السياسية بحيث أنّ كل شيء يختفي وينهار عندما ينسحب منها ! تلك هي الفكرة التي يدافع عنها ميستر إن الله يخلق الملوك ويسنّ الدساتير والإنسان لا يستطيع شيئاً إلا إذا اعتمد على الله ، وأصبح حينئذ بمثابة الأداة له إن كل ما يبقى يستمد بقاءه من وجود الله ، مصدر كل الأشياء الموجودة ، والذي بدونه لا يكون الشيء إلا « خطأً » وإنحلالاً وعدماً » والدستور لا يمكن أنْ يبقى ويكون قوياً إلاّ بقدر ما يكون إلهياً إن العقل الراشد هو الذي يمنع ، من جهة أخرى ، أنْ يكون الدستور مكتوباً ومخلوقاً بشكل مُسْبق إنّ الشيء الأساسي « والدستوري » من قوانين أمة ما ينبعث من الله وحده ، فلندرس بالأحرى كيف رُتِّبت العناصر المختلفة للدستور الإنكليزي ، الذي أعجب به بيرك بحق ، في مثل هذا النظام الجميل « من دون أن يعرف أي فرد ، من بين هذا الحشد اللامحدود من الرجال الذين عملوا في هذا الحقل الواسع ، ما كان يعمله بالنسبة للكل ، ولا توقع ما يجب أن يحصل . وهذا يجب الاستنتاج بأن هذه العناصر ، المبثوثة بشكل ما في المكان ، كانت مُوجَّهة في سقوطها من قبل يد « معصومة وأعلى من

الإنسان » . لكن كل شيء يبدأ بالإنهيار فور انسحاب هذه اليد ، أو فور استبعادها ، أو رفض المبدأ الديني وتأسيس كل شيء على عقل الإنسان كما لو كان بإمكانه أن يصمد وقفاً لوحده . تلك هي الجريمة التي لا تغتفر للقرن الذي يقترب من نهايته (وللأسف ! فإنه لم ينتهِ « إلاّ في الروزنامات » !) . بأي نوع من الحنق فصل هذا القرن الشيطاني الألوهية عن كل مؤسساتها ؛ لقد نظر دائماً بعناد للأرض ، وقاد ضد الله « تمرداً » حقيقياً ، لا تُمثّل هذه النزعة الإنفصالية المتمدّنة إلاّ مظهره الأقل جهنمية ! ولقد كان من قبيل الخداع البارع أن يُملي هؤلاء المتآمرون أسماءهم بجنون لوك . لأن لوك هذا ، بالرغم من سطحيته وخطأ فكره ، كان إنساناً نزيهاً جداً ومسيحياً وكان يصفه هو نفسه ، يا للعجب ، « بالعاقل » . إن بذور الخطأ الرهيبة المتضمنة في مذهبه ، السياسي والميتافيزيكي على حد سواء ، كان من الممكن أن « تجهض بصمت تحت جليد أسلوبه » ، لكن هذه البذور المتحركة في « وحول باريس الحارة ، أنتجت الوحش الثوري الذي التهم أوروبا »[1] .

إن ما يعتزم ميستر أن يرفعه كمبدأ للحقيقة والتفسير وإعادة البناء ، في آن معاً ، في وجه هذا الوحش الناشيء عن الفكر الخاطىء والتجديدي والهدّام ، إنما هو المفهوم الديني للعناية الإلهية . إن النزعة الإلهية القديمة التي تعود لعصر بوسييه (وعصر الإيمان السابقة له) ستجد في شملات هذا الأسلوب شباباً جديداً وغير منتظر . « حكم العناية الإلهية » ، ذاك هو ، بالفعل ، الموضوع الأساسي « للمناظرات » ثم « لأمسيات سان بطرسبرج » ، التي سيدعوها ميستر مؤلّفة « العزيز » الذي « صب فيه رأسه »[*] .

لقد كان ميستر ، مثل بوسييه ، يعتبر أنه ليس هناك من صدفة في حكم الأمور البشرية ، وأن كلمة « حظ » ليس لها من معنى . إن كل شيء يسير وفق نظام إلهي ، تُشكل الفوضى نفسها جزءاً منه . فالله يريد هذه الفوضى أيضاً من أجل غايات يجهلها الإنسان . (« لا شيء يسير بالصدفة ، يا صديقي العزيز ، فلكل شيء قاعدة ، وكل شيء محدَّد من قِبَل قوة نادراً تبوح لنا بسرّها » ، هذا ما كتبه ميستر للبارون هو فيه دي ريتول (De Vignet des Étoles) ، في تشرين الأول 1794) . إن العناية الإلهية ، مهما تفعل ، هي « قوة » تثير الإعجاب » ، لأنها ، بخلاف الضعف الإنساني ، لا تتردد

---

(1) حول لوك . انظر « أمسيات سان بطرسبرج» (Soirees de st. Pétersbourg) في « الأعمال الكاملة » ـ المجلد الرابع ـ المحادثة السادسة ، ص 360 ـ 372 .

(*) في الفترة من 1803 إلى 1817 كان ميستر يُمثل ملك سردينيا لدى بلاط روسيا ، أما الأمسيات فلم تظهر إلاّ في عام 1821 ، بعد وفاة المؤلف . وكان العنوان الفرعي لها هو « محادثات حول الحكم الزمني للعناية الإلهية » (Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence) .

مطلقاً . إن الكوارث والحروب والثورات التي تدعها العناية الإلهية تندلع وتسود ، تقدم الدليل على وجود هذه العناية وتبررها . إن ميستر ، كما سيشير لذلك سانت - بوف ، « لا يتعرف فقط على أصبع العناية الإلهية عندما يراها تنتقم للصالحين وتعاقب الأشرار ، وإنما يحيي ويتعرف أيضاً على هذا الأصبع المرئي عند انتصار الشر والأشرار » . فليس من قبيل العبث أن هزّت العالم بواسطة الثورة الفرنسية . لقد كان لها أسبابها في جعل هذه الثورة تنتصر على الصعيدين الخارجي والداخلي . كما كان لها أسبابها في اختيارها فرنسا لتكون الوسيلة الرئيسية والمحرِّك للثورة (فرنسا ، البلد الذي زعزع دائماً العالم ، وصاحب النزعة الدينية الذي أصبح فجأة خائناً لهذه النزعة ، والمُفسد لأخلاق أوروبا في عهد « فلاسفته ») . وكان لهذه العناية أسبابها أيضاً في إنقاذ فرنسا أخيراً ، بعد أن عوقبت . وعلى يد من ؟ على يد النزعة اليعقوبية ، والحكومة الثورية ، هذا الوحش الفعّال في وجه المحتل ، وعلى يد العبقرية الجهنمية لروبسبيير . فلقد كان من الواجب الحفاظ على فرنسا لكي تتمكن يوماً من استعادة رسالتها الإلهية ، وقيادة البعث الديني والأخلاقي ، الضروري جداً بعد كل هذه الفوضى .

هكذا كان كل الذين كانت الثورة قد خرّبت وجودهم يقترحون ، ويفرضون ، تصوراً فوق طبيعي لآلامهم بحيث يُعزّون أنفسهم بأيام أفضل . إن البراهين الحماسية للتطلعات كانت تتيح المجال للتنبؤ بوعد رصين بإعادة بناء سيقرؤه فيما بعد في الأمسيات . « إن كل شيء يُبشّر بأننا نسير نحو وحدة كبرى . إننا مسحوقون بحسرة وبحق : ولكن ، إذا كانت عيون بالية كعيوننا جديرة باستشفاف الأسرار الإلهية ، فإننا لسنا مسحوقين إلاّ لنكون ممزوجين بها »[1]

ولكن ألم تكن هذه الوحدة الكبرى الناشئة عن هذا الإنسحاق الكبير ، وهذا البناء الجديد القائم على كثير من الأنقاض والذي كان بإمكان الإنسان المؤمن ، ومن واجبه ، أن ينتظره من حكومة العناية الإلهية ، ألم تكن تفترض ، منطقياً ، وفي ذروة هذا العصر الحديث ، عودة القوة الروحية ، الوحدوية لنهاية البابوية ؟ البابوية كما كان يعرفها عالم العصور الوسطى

لقد كان ميستر يؤمن بهذا . وقد كتب ذلك ، ببسالة ، في كتابه في البابا (Du Pape) الذي جرى فيه هذا الإنزلاق من النزعة الإلهية إلى الثيوقراطية البابوية ، والذي ظهر (في المنطق على الأقل) ليس كانحراف ، وإنما كتتويج لفكر واثق من نفسه

هل كان بإمكان العناية الإلهية ، إذا كانت بحق حكومة كاملة ، ويقظة ،

---

(1) الأمسيات ، المرجع السابق ، المحادثة الثانية ، ص 127

و « متحدة مع الإنسان » باستمرار ، ودقيقة ومثابرة ومستبعدة لكل صدفة ـ أن تستغني عن جهاز دائم ، وعن وسيط وحي ظاهر ومألوف ، وعن مقر وأداة « مرئية وسهلة المنال بالنسبة لكل العالم ، وسيارة أرضيه » تسمح بالتعرف عليها من أجل التوجه إليها ؟ ولكن أي جهاز دائم ، ووسيط وحي ، ومقر وأداة ، وأي سيارة أخرى في الأرض غير بدءا روما ، وخاصة في عصر ترتجف فيه العروش من أساسها ؟ ألم تكن المشكلة التي أصبحت بفضل التجربة المأساوية تعتبر أكبر مشكلة أوروبية ، والتي تتعلق بالحد من السلطة السيدة دون تهديمها ، وبحماية الرعايا من تجاوزات السلطة المطلقة الأشد خطورة ، وبدون القبول مع ذلك بحق المقاومة (الذي لا يُعرف إلاّ قليلاً إلى أين كان يؤدي حين يتحول إلى تمرد) ألم تكن تتضمن حتماً إلاّ حلاً مرضياً واحداً حل القرون الوسطى لماذا ؟

لأنه يجب دائماً توقع حالات إعفاء من كل قانون بشري (لأن الإعفاء أفضل من الخرق) وإذا كان الإعفاء سيأتي من البابوية ، أي من سلطة يُفترض أنها إلهية للصية ، فإن السلطة الزمنية التي ينبثق عنها القانون ستجد نفسها إذن محترمة من دون أن يُصاب طابعها المقدس بأي إساءة إن باب القرون الوسطى ، عندما كان يُحِلّ الرعايا من يمين الولاء ، لم يكن يفعل شيئاً ضد القانون الإلهي لقد كان يُعبِّر فقط عن أن « السيادة هي سلطة إلهية ومقدسة ، لا يمكن مراقبتها إلاّ من قبل سلطة إلهية أيضاً ، ولكن من مستوى أعلى ، وتتمتع بشكل خاص بهذه الصلاحية في بعض الحالات الإستثنائية » فمن هو المرء الذي لن يرى ، إذا ما وضع نفسه ضمن المنظور البشري ، بأن حق « المقاومة » يتحول حينئذ لمجرد حق منع ، أو اعتراض (Veto) لا يتضمن قط أي تمرد ؛ وأن هذا الحق أيضاً يرتكز على رأس معروف ووحيد ، الأمر الذي يسمح بإخضاعه لقواعد ، وبضمان أنه سيُمارَسُ بتعقل ؛ وأخيراً أن هذا الإعتراض البابوي قابل بطبيعته لأن يتلاءم مع كل الدساتير وكل الطباع القومية (وهو ما لا ينطبق على حالة النظام المُسمَّى بالملكية المحدودة أو الدستورية ، المزعوم أنه الدواء العالمي الشافي لكل الأمراض ، كنظام عام 1819) ؟ إن القوة البابوية ليس فيها أي شيء عنيف أو عابر ؛ إنها ، من حيث الجوهر ، القوة الأقل خضوعاً لنزوات السياسة وهذا دون أن ننسى أن الرجل الذي يمارسها هو « دائماً كبير في السن ، وعازب وكاهن » الأمر الذي يستبعد 99٪ من الأخطاء والشهوات التي تثير الإضطرابات في الدول !

وهنا تفرض النتيجة نفسها « يبدو إذن أنه من أجل إبقاء السيادات ضمن حدودها الشرعية ، أي من أجل منع خرق القوانين الأساسية للدولة ، التي يُعتبر الدين

أوّلها ، فإن تدخل القوة الروحية السامية ، القوي والفعال ، سيكون وسيلة معقولة ، على الأقل ، مثل أي وسيلة أخرى » . ولكن هل يجب أن نضيف بأن المؤلف عندما يستعمل عبارة « معقوله مثل » المعتدلة ، فإنه يعني القول ، ومن المناسب أن نعني معه ، بأن هذه « الوسيلة » هي أسمى من أي وسيلة أخرى ، أو بتعبير أفضل أنها الوسيلة الوحيدة المعقولة[1] ؟

من يريد المزيد من البرهنة ! لقد سبق لميستر ، بصفته مؤلف بحث حول المبدأ المولّد للدساتير السياسية ، المنشور فقط في عام 1814 ، أن أوضح الملكية الشرعية التي سارعت ، بعد عودتها في ذلك الحين ، لإعطاء الفرنسيين دستورا مكتوباً أطلقت عليه اسم شرعة (Charte) المحترم بحق . وها هو ، مع مؤلفه « في البابا » ، الذي ظهر عام 1819 ، يرمي أصدقاءه من آل بوربون المرتبين جيداً ، على ما يبدو ، على العرش بحجرة جديدة ذات حجم ضخم إن هذا البرهان الذي كان يتموج بسالة (وبلا تعقل) النزعة الإلهية المنطقية للكاتب الكاثوليكي الكبير ، كان يقرع كتحدٍ ، غير مناسب بشكل واضح ، في وجه الفكر الشرعي والروح الأساسية للدولة ـ الأمة الملكية . فهذه الدولة (كما نعرف) لم تنطلق ولم يكن بإمكانها أن تنطلق بشكل حقيقي إلاّ على أنقاض المسيحية الوسيطية ، وبفضل الإنتصار النهائي للملوك على البابوات ، وكذلك على الأباطرة ألم تكن النزعة الغاليكانية ، التي كان ميستر يأخذ بجرارة على بوسييه إيمانه بها (وهنا كان يتهم إتفاقهما العميق) ألم تكن جزءاً لا يتجزأ من الملكية القومية والمطلقة ؟ نعم ، إن الفكرة الميسترية كانت تتجاوز حدود التحدي المعقول إن بالإمكان أن نصدق هنا سانت بوف ، الكاتب الدقيق والمجرِّب ـ والمراوغ قليلاً أحياناً ـ الذي سمح لنفسه أن يوبّخ في هذا الصدد مؤلفاً كان يُعلي ، من جهة أخرى ، إعجابه بفكره الرفيع « والمتعطش للحقائق السامية » فهو يرى أن ميستر كان ، في كتابه « في البابا » ، يقوم بأكثر من مناقضة عصره (كما كان الحال في عهد التظرات) وبأكثر من « ملاقاته وتخطيه وتحديه » ؛ لقد كان يريد أن يجعله يتقهقر ، « ويُكرِهه » تماماً على ذلك ؛ ولم يكن ذلك إلاّ عبارة « عن فضائح » .

إلاّ أن هذا لا يمنع سانت بوف نفسه من الإعتراف بأنه لم يَعُد من الممكن الكتابة عن البابوية بعد ميستر مثلما كان من المسموح القيام به قبله . كذلك رأى هـ . لاسكي ، في أيامنا هذه ، في كتاب « في البابا » صرخة جمع الشمل التي خرجت منها دعوة البابوية

(1) أنظر كتاب « في البابا » (Du Pape) ـ طبعة نقدية مع مقدمة لجاك لوفي (Jacques Lovie) وجوانيس شيتاي (Joannès Chetail) منشورات درو (Droz) ـ جنيف ـ (كلاسيكيات الفكر السياسي (Les classiques de la pensée politique 1966) ص 131 ـ 134

المتطرفة (l'ultramontanisme) التي تمت من خلالها إعادة الهيبة للرئاسة وُجِّهت لها الثورة أسوأ أنواع الإذلال : بحيث أن المؤلف الحقيقي للتعريف الجديد ، الذي ظهر في عام 1870 ، للعصمة البابوية سيكون هذا الكاتب العبقري الذي كانت تسكنه موهبة النبوة غير المرئية والمعذِّبة ـ والذي توفي ، وهو مجهول ومصاب بخيبة الأمل ، عام 1821 ، وعمره سبع وستون سنة ، في مدينة تورينو حيث كان يحتقره بلاط الملك فيكتور عمانويل « ثرثاراً » متحمساً »[1]

ولنُشِر قبل انتهائنا من الحديث عن ميستر لآرائه المتغيرة والمعروفة جيداً ، عن الجلاد والحرب ، التي وردت في «الأمسيات». إن ميستر يرى في الجلاد « المنفِّذ » والرمز للعقاب الذي لن يكون إلاّ القطب المقابل للسيادة ، لأن الله ، الذي أوجدهما كليهما ، أرسى عالمنا على هذين القطبين. « إن كل عظمةٍ وقوةٍ وخضوعٍ ترتكز على المنفِّذ ، إنه المُرعب والواصل للرابطة البشرية ». أما الحرب ، التي لا يمكن تفسيرها إنسانياً ، والتي تعتبر « شططاً » صخباً على المستوى البشري ، فإن ميستر لا يستطيع أن يرى فيها إلا تطبيقاً لقانون « خفيٍ ومخيف » هو قانون المجزرة الدائمة ، والتهديم العنيف للكائنات الحية. وبهذه الصفة ، تُعتبر الحرب ظاهرة إلهية. وذلك بنتائجها ، ذات الطابع فوق الطبيعي ، سواءً على الصعيدين العام أم الخاص. إننا عندما نقرأ المؤلِّف وهو يكتب عن الوظائف المخيفة للجندي ، المُستمدة من « القانون الكبير للعالَم الروحي » ، وعن رب الجيوش الذي يسطع في كل صفحات الكتاب المقدس ، نتذكر لوثر عندما كان يعالج نفس الموضوع. ومع ذلك فإنه سيكون من قبيل الخطأ الكبير أن نفكر بأن ميستر كان يبدي تجاه الحرب ، أو « مصيبة العدالة الخالدة » كما كان يُسمِّيها ، بعض المجاملة. لأن هذا يعني تجاهل المديح الجميل جداً الذي وجهه (في نفس الأمسيات) للاعتدال الذي كان ملوك أوروبا يمارسونه بصفة عامة في قيادتهم للمعارك ، وكذلك لاهتمامهم ، بدافع مصلحتهم بالطبع ، « بتلطيف » المصيبة ، وبتجنب « ضرب السيادة العدوة بأيٍ من هذه الضربات التي يمكنها أن تُفجِّر ». وهو مديح للحرب المحدودة ، كما يقال في أيامنا هذه ، وليس للحرب الشاملة. ألم يكن نفس التذوق ، غير المنتظر ، للاعتدال لدى هذا الكاتب المؤيد للحكم المطلق ، هو الذي أملى كتابة هذه الفكرة العميقة التي من شأنها تحديد موقع هذه الشخصية الجذابة ، والتي جاء فيها : « إني أريد أن أضع نفسي

---

(1) انظر : سانت بوف في « وجوه أدبية » (Portraits littéraires) المجلد 2 ـ بلياد ـ باريس ـ 1960 .
ـ هـ . لاسكي : دراسات في قضية السيادة (Studies in the problem of sovereignty) ـ يال ـ 1917 .
ـ د . باج (D. Bagge) « الأفكار السياسية في فرنسا في ظل عودة الملكية » (les idées politiques en France sous la Restauration) ـ باريس ـ P. U. F ـ 1952 ـ ص 205

بين الملوك والشعوب ، لأقول للشعوب : إن التعسف أفضل من الثورات ، وللملوك : إن التعسف يؤدي للثورات »[1] .

ب ـ ل . دو بونالد (1754 ـ 1840)

« أعتقد أن من الممكن البرهنة على أن الإنسان لا يستطيع إعطاء دستور لمجتمع ديني أو سياسي أكثر مما يستطيع إعطاء الجاذبية للجسم أو المدى للمادة إنه لا يستطيع بقدرته . إلا تأخير نتاج الجهود المبذولة من أجل التوصل لدستوره الطبيعي » .

نظرية السلطة ، المقدمة

لم يكن هذا النبيل الفرنسي ، من مقاطعة رويرج (Rouergue) ، والمهاجر مثل ميستر ، يلتمس بالتأكيد الحظوة لدى الجمهور عندما صوب بثقل كتابه الأول المنشور في مدينة كونستانس بسويسرا ، عام 1795 ، أي تقريباً في نفس الوقت الذي نُشر فيه كتاب تظرات) بـ « نظرية السلطة السياسية والدينية في المجتمع المدني ، كما برهن عليها التفكير العقلي والتاريخ » (Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'Histoire).

وانطلاقاً من ذلك التاريخ توالت الكتب الملفتة للنظر بعناوينها الدقيقة والمنفّرة ، حتى ظهور كتاب البرهان الفلسفي للمبدأ المكوّن للمجتمعات (1827) (la démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés) مروراً ، بشكل خاص ، بكتاب « التشريع البدائي » (1802) (la législation primitive) لقد غاب من هذه الكتب كل اعتبار أدبي ، ولم يكن فيها إلا الدقة المنطقية والجافة والصارمة . لقد أعطى الكونت دو بونالد ، كما اعترف هو بنفسه ، مُحْذّره وهو « فاتص وعُسر » و « بحالته الطبيعية » ، وليس مع « السكر » (مثل فعل الكونت شاتوبريان في كتابه « عبقرية المسيحية » (le Génie du christianisme) ، الذي ظهر عام 1802 وسحر الكثير من القراء لقد حمل لتيار الثورة المضادة دعم نظام ديني واجتماعي وسياسي مترابط بشدة ، ويشكل كل جزء منه مع الأجزاء الأخرى « كتلة » في وجه الفكر المُنكر للقرن الملحد ؛ ويوجد كله ، أو تقريباً كله ، في مؤلف عام 1795 الضخم الذي أصبح فيما بعد

---

(1) أنظر ـ جـ كوغوردان (G. Cogordan) ـ جـ دو ميستر ـ باريس ـ Hachette ـ 1894
ـ د ملح = المرجع السابق ذكره
ـ ف بايل (F. Bayle) ـ « الأفكار السياسية لـ جـ دو ميستر أطروحة حقوق ـ ليون ـ 1946
ـ جـ جـ أوشلي « الحركة الملكية المتطرفة في ظل عودة الملكية » (le mouvement ultra-royaliste sous la Restauration) مع مقدمة لـ جـ جـ شوفالييه . باريس L.G.D.J 1960 ، ص 23 ـ 32

موضوعاً لإجترار مستمر[1]

من أي المصادر كان هذا النظام يغرف ، ومن أي المشاعر كان يتغذّى ويتقوّى ؟ وما هي خطوطه الكبرى ؟

المصادر والمشاعر

يحرص بونالد ، مثل ميستر ، على الإعتراف بديبه تجاه بيرك ... فالثناء الذي يُكيله لمؤلف التأملات هو ثناء التلميذ للمعلم أو ثناء فارس قضية مقدسة لفارس آخر ، ذي ألقاب ساطعة ، ومدافع عن نفس القضية (إنه « المدافع البليغ والحسّاس عن المبادىء الحقيقية والصلبة للدستور الملكي » ، و « المناضل الغريب » الذي أتى ليوقف ، في هذه المناظرة المأثورة ، إنطلاقة « كل الشهوات ضد كل المبادىء ») ... لقد تجرأ بونالد على الإعتقاد بأن بعضاً من أفكاره الخاصة حول هذه المواضيع الكبرى تتفق إتفاقاً تاماً مع التأملات العميقة لبيرك ، الكاتب الذي عرف كيف يبذل الكثير من الشجاعة والمعرفة والعبقرية في خدمة أسس الحفاظ على المجتمع ـ تلك الأسس التي لم تُهاجم مطلقاً قبل الآن « بوسائل عميقة إلى هذا الحد » .

ويتناول بونالد ثانية ، ولكن بأسلوب أقل إشراقاً بكثير ، الموضوع العزيز على ميستر : موضوع ضرورة الفضيحة الثورية ؛ فيُبشّر بأنه ، من أجل الحفاظ على المجتمع وتثقيف الأجيال القادمة ، يجب أن تُهاجم هذه الأسس والمبادىء وأن يُدافع عنها ، في آن واحد ، « بكل ما أوتي الإنسان من قوة » ... ويجب أن « يموت الدستور بالرغم من عبقرية الإنسان وأن يُبعث من جديد بفعل قوة طبيعة المجتمع وحدها » ـ لأنه كان من الضروري أن تتم البرهنة على ضعف الإنسان وعلى قوة المجتمع بالمقابل[2] .

لقد نظر بونالد إلى فرنسا كمهاجر وكمضاد للثورة ، يمجد التمرد الذي حصل في مقاطعة فوندية (Vendée) باعتباره حريقاً لا يُقهر « للنار المقدسة » ، ولا يعرف الفرح والإفتخار الوطني طريقاً إلى قلبه بسبب الفتوحات العسكرية للثورة ... ولم يكن يعيب بالطبع عن مثل هذه الرؤية كونه متجرِّب نعقيقة ، كما أن نزعته الملكية كانت مأخوذة فيها بالحسبان بشكل واسع وسلالتم ... أنظروا إلى فرنسا ، يقول بونالد ، « إنها لم تعُد موجودة » لأنها « هدّمت بنفسها كل شيء » . ثم أتت الحرب الأهلية والحرب الخارجية على الباقي ؛ لكن كل المصائب مجتمعة لم تستطع أن تقضي فيها على « روح الحياة » التي

---

(1) أنظر ... مولينه (H. Moulinié) ـ دو بونالد ـ باريس ـ Alcan ـ 1916 .
(2) أنظر ... نظرية السلطة ـ في مؤلفات دو بونالد ـ منشورات بلود وبارّال (Bloud et Barral) ـ باريس ـ 1880 ـ المجلد الأول ـ ص ... 403 .

يريد بونالد أن يعتقد أنها ناشئة عن الدستور والطابع القومي « إن هذه الدولة التي ليس فيها دستور ، تمتلك ، في الحقيقة ، دستوراً أكثر من أي دولة أوروبية أخرى . وهذا الشعب الذي ليس له طابع ، يمتلك في حقيقة طابعاً أكثر من أي شعب آخر في العالم » . ومع ذلك ، فإن الطريقة الجديدة ـ البعقوبية ـ بشن الحروب ، والتعطش اللامحدود للتوسع الذي تبديه الجمهورية الفرنسية ، لا يمكنهما إلاّ أن يلقيا الرفض لدى مؤلِّف يعارضهما باعتدال الملوك القدماء . إن الملكية والقوة لا تمكسيا ، برأيه ، أن يبقيا مجتمعين . والجمهوريات هي « بشكل أساسي الدول الغازية » . ويصرخ بونالد قائلاً « ليقارن المُشَنِّعُون على الملكية فقط بين فرنسا الملكية وفرنسا الجمهورية : بين لويس الرابع عشر ، الملك الذي انتزع أكثر من أي ملك آخر وسائل قوته من الجمعية ، والذي أساء أكثر من أي ملك آخر معاملة أتباعه وصادر الرجال والأموال ، وبين المصادرات العربية للجنة السلامة العامة » ، وليكونوا عادلين ! إن الجمهوريات هي التي تريد من أهوال الحرب نتيجة لما تقوم به من أعمال بربرية غير مفيدة ؛ في حين أن الملكيات تضع ، بالعكس ، حدوداً للشرور التي تؤدي إليها الحرب نتيجة الوسائل « الكريمة والإنسانية » التي تعرف الجيوش الملكية كيف تستعملها حتى في وسط المعارك ؟ ولماذا يوجد الفرق بين الجمهوريات والملكيات ، إن لم يكن بسبب أن الدول الشعبية تشن الحرب « بدافع الشهوة » ؛ والمقصود شهوة الكل بدل شهوة رجل واحد هو الملك(*) .
إنّ هذه المرافعة ضد بربرية الحرب التي تقودها الدول الشعبية تبلغ أقصى حدتها في لوحة فرنسا الجمهورية التي تخوض الصراع ضد أوروبا الملكية

« إن فرنسا تدافع عن نفسها ، وتهاجم في آن واحد ؛ تتوسع في كل الاتجاهات ؛ تتخطى كل الحدود ؛ تجتاز البيرينيه ، تخرق الألب ، تعبر الرين ، تحمل أو تدعم الحرب فيما وراء البحار ، تلعب بالحروب الأهلية والحرب الخارجية ، تستخف بالرجال كما لو كانوا مثل أبخس الحيوانات ، تبذِّر الذهب كما لو كان رصاصاً ، وتفتح البلاد بالفساد والتآمر ، وبالرعب والأسلحة . إنها لم تعُد حرباً بين شعوب متحضرة ؛ إنها مذابح قبائل متوحشة . إنهم لا يتركون للمغلوبين لا قوانينهم ولا أديانهم . إن هيجان الحرية سيجعل قريباً العبودية تحيا من جديد . إن أوروبا تعترف ، على ما يبدو ، بجريمتها ، وإذا تمكنت من التخلص من سيطرة القوة ، فإنه سيكون عليها أيضاً أن تدفع عن نفسها سيطرة المبادىء »(1)

(*) إن الشهوة ، برأي بونالد ، « تسعى للتهديم » ، لكن الشرف يسعى « للتباهي » . وهو يعتبر أن الحرب ، في الملكيات ، تجري بشرف « من قبل الجميع » وبنفس الوقت بدافع من « شهوة » الملك وحده
(1) أنظر : « المؤلفات » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 115

لقد كتب بونالد « المهاجر الفرنسي ، مثل ميستر ، المهاجر من مقاطعة سافوا ومواطن مملكة سردينيا » من أجل المساعدة في عودة الملك الشرعي لفرنسا ، الملك الذي سيُعرف باسم لويس الثامن عشر . إن عودة « ملك فرنسا » الذي يعرف مصادر الشرور التي تعاني منها بلاده ، سيضع حداً لهذه الشرور . إن هذا الملك سيكون السلطة المحافظة على فرنسا ، لأنه يعرف الدستور . فهو الذي سبر غور أُسسه ودخل لأسراره . وهذه العودة ستكون بلا كراهية ، ومغمورة بالتسامح والنسيان . النسيان الذي سيسري بين كل الملكيين المخلصين الذين لن يستعيدوا ، هم أيضاً ، إلاّ أن يساعدوا لأنه لن يكون هناك « من يجرؤ على الإنتقام عندما يسامح الملك »[1] .

وينظر المهاجر بونالد للولايات المتحدة الفتية بعين لا تقل حذراً ونقداً عن عين المهاجر ميستر . فهذه الجمهورية ، « الإبنة العزيزة للفلسفة » ، التي يعتقد « المتحمسون » بأنها خالدة لأنها استمرت مدة خمس عشرة سنة ، ليست إلاّ في مرحلة البداية . إن شكل الحكم الذي تبنته هو بأسره من عمل الإنسان (« فليس فيه شيء من الطبيعية ») ، ولهذا فإنه ليس هناك مجال لاستغراب التقدم الكبير الذي حققه باتجاه « الإنحلال » . إن كل ما فيه فردي (فالعبادة تُركت لكل فرد بحيث يمارسها كما يحلو له ؛ والسلطات قُسّمت نتيجة احتقار مبدأ الوحدة الأساسي ؛ والتمايزات الإجتماعية أُلغيت شكلياً) وليس فيه أي شيء « إجتماعي » . إن المؤلِّف يريد من هذا الوصف المحقِّر أن يوازي بين الولايات المتحدة وفرنسا الجديدة . « إن فرنسا تنتصب كدولة ديمقراطية ، وترتفع ، بلحظة ، إلى أعلى مرحلة من مراحل الإنحلال التي يمكن لمجتمع ما أن يبلغها »[2] !

وعندما بلغ الأربعين من العمر ، ولم يكن قد فكر أبداً قبل ذلك بالكتابة ، قرر بونالد أن يَشُنّ بريشته حرباً على المذاهب الضارة ، ولم يكن هناك (كما قال) تحت تصرفه ، في هايدلبرغ حيث كان يقيم مع ولديه الكبيرين ، إلاّ كتابي تاسيت (Tacite) و « التاريخ العالمي » لبوسييه . ولهذا كان عليه أن يسعى لاستعارة كتابي « روح القوانين » و « العقد الإجتماعي » . ولقد كانت ردود فعله على هذه الكتابين ، اللذين كان يعتبرهما بمثابة « خلاصة لكل السياسة القديمة والحديثة » ، متميزة إلى حد كبير حيث أطعم كل منهما بلا شك نقداً قاسياً . ومع ذلك فقد تكشّف عبر هذا النقد ، وبشكل غريب ، نوع من القرابة الفكرية مع روسو ، بالرغم من التباعد الجذري بينهما حول

---

(1) أنظر كتاب « النظريات » ـ ل جـ . جوميستر المرجع السابق ذكره ـ ص 150 (الفصل العاشر)
(2) المؤلفات ـ ص : 371 وما بعدها

مفهوم مقر الإرادة العامة وجيالكتيك السيادة . أما مع مونتسكيو فلم يكن هناك بالعكس أي قرابة في كل ما كانت يفصل بين مؤلفنا وكل من ميستر وبيرك . لقد كتب الإكتشاف ، روسو وبونالد ، ظاهرياً ، عن المبادىء ؛ وكانت مؤلفاتهما مُكرّسة على حد سواء لما يجب أن يكون وليس لما هو كائن وهنا نذكر النقد الذي وجهه روسو إلى مونتسكيو في كتابه « أميل » : « ولكنه لم يقوّعن معالجة مبادىء الحق السياسي »(١) .

ما الذي يجب ، بدقة ، أن يكون ، برأي بونالد ؟ ما هي الخطوط الكبرى لمظامه ، ما هي العناصر المكونة « للكتلة » المضادة للثورة التي يسلحها بصبر وتفهل وصلابة ؟

الخطوط الكبرى

تبعي الإشارة ، بشكل منطقي جداً ، إلى أن بونالد لم يدّع أنه اقترح نظاماً ، وقال ما هو نظامي ، وإنما « تجرأ على قول ما هو نظام الطبيعة في تنظيم المجتمعات السياسية ، كما استخلص من تاريخ هذه المجتمعات » هكذا يحمي بونالد بتواضع ذاته خلف هذه الكيانات الكبرى الطبيعة والتاريخ إلاّ أن هذه لم تكن ، من جهة أخرى ، وبموجب مُسَلّمة ينبغي ألاّ تغيب أبداً عن البال ، إلاّ أدوات الإرادة الإلهية وتعبيراتها ، وأنها لا تساوي شيئاً إلاّ لأنها كذلك وقد نجم عن هذه المُسلّمة نظرية في المجتمع ، وأخرى في السلطة وتعتبر هاتان النظريتان تحدياً رهيباً لروح الأنوار والثورة ، ورفضاً هادئاً وعنيداً لكل تنازل أمام المجتمع الفردي الحديث ، والسلطة الدستورية الحديثة(٢) .

الدين أولاً : يقرر بونالد بشدة أنه ، عند الكتابة في السياسة ، يجب دائماً العودة للدين « لقد أعطيت الوصايا العشر للمجتمع وللإنسان ، وفي السياسة كما في الدين » . وليس هناك من فضائل عامة بدون بواعث دينية . « إن الدين هو مثل سلامة المناخ » . إن الله هو خالق كل القوانين الطبيعية « والإنسان لا يستطيع أن يؤثر في شيء على الإنسان إلاّ بواسطة الله ، ولا يدين في شيء للإنسان إلاّ من أجل الله إن أي مذهب آخر لا يقدم أساساً للسلطة ولا سبباً للواجبات إنه يهدم المجتمع بجعله من السلطة عقداً يمكن للإرادة أن تفسخه وهو يحُطّ من قدر الإنسان عندما لا يجعل من واجباته إلاّ صفقة بين مصالح شخصية » .

إن الأمر يتعلق هنا بالتأكيد بالدين الكاثوليكي فبونالد ، مثل م . تر ، مم لم

---

(١) المرجع السابق ـ المقدمة ـ ص ، ١٥٩ ـ ١٧١

(٢) أنظر : « المؤلفات » ـ خلاصة الكتاب الأول ـ ص ٢١٢

مخصص للبروتستانتية ، وهو يرى في الإصلاح مصدر كل الكوارث التي تلت - لقد حلّ الإصلاح للمجتمع السياسي نفس الفوضى التي حملها للمجتمع الديني الذي انقسم بسببه . ولقد أقام ، في آن واحد ، الدين الكالفاني ، والحكم الشعبي . أما الحقيقة الكاثوليكية فهي حقيقة مطلقة وخالدة ، وهي تتضمن وتدعم الحقيقة الإجتماعية والسياسية . إن المجتمع الديني - الذي يقوم فيه الله ، من خلال الوسيط (الإنسان - الإله ، المنقذ والمُخلّص) بقيادة الناس ، المؤمنين ، يعرض نموذجه على المجتمع السياسي . وهكذا فقط يستحق هذا المجتمع لقب المجتمع « المكوَّن » (la société Constituée)[1] .

إن هناك ، بالرغم من إدعاءات وأهواء الإرادة الإنسانية ، دستوراً ضرورياً وطبيعياً للمجتمع . إنه دستور واحد فقط ! إذ من غير الممكن تصور وجود عدة أشكال للمجتمع المكوَّن ، وإنما فقط التمييز بين المجتمع المكوَّن والمجتمعات غير المكوَّنة أو « التي لا تقوم على دستور » . الأمر الذي ينفي مفهوم الدساتير المكتوبة المجتون . إن الطبيعة ، أداة الإرادة الإلهية ، تكوِّن المجتمع ، وليس البشر . وفقط في المجتمعات غير المكوَّنة يكون هؤلاء مضطرين للكتابة من أجل أن يعترفوا ببعضهم البعض - لأن القوانين السياسية ، في هذه المجتمعات ، تكون بلا أسس طبيعية وخالدة ، وتكون مجرد تعبير عن الإرادات الخاصة والآراء والأهواء القابلة للتبدل مع الرياح . في حين أن الدستور الجدير بهذا الاسم ، لا يمكن أن يكون مكتوباً لأنه ليس ثمرة العبقرية البشرية أو صدفة الأحداث ، وإنما هو يعرض نفسه باعتباره « خلاصة الضرورية لطبيعة الإنسان » .

المجتمع والفرد . « إن الإنسان لا يوجد إلاّ من أجل المجتمع ، والمجتمع لا يُنشئه إلاّ من أجله ؛ ولهذا فإن عليه أن يستخدم في خدمة المجتمع كل ما تلقّاه من الطبيعة وكل ما تلقّاه من المجتمع ؛ كل ما يوجد وكل ما لديه » . ليس هناك ما هو أكثر وضوحاً وأكثر قطعاً ؛ إننا نرى كيف استطاع بونالد في المكان المناسب أن يتباهى بالدفاع عن دين المجتمع ، في الوقت الذي دافع فيه الآخرون عن « دين الإنسان » . ولم يكُلّ عن توضيح وتفصيل هذه الفكرة « الإجتماعية » ، كما لو أنه كان يقوم بغرز مسمار في رؤوس متمردة (وضالّة بسبب الثورة) . ويُقال أن المهمة الرئيسية التي أسندها الله له كانت تتمثل ، بنظره ، بالدعوة لفلسفة الـ « نحن » ، فلسفة الإنسان الإجتماعي ، وذلك بعكس المُحْدثين الذين يدْعُون لفلسفة الأنا ، لفلسفة الإنسان الفردي .

لقد كانت الأنا مكروهة (كما هو معروف منذ أيام باسكال) . وكم كرهها بونالد!

---

(1) حول الدين ، أنظر : نظرية ... المؤلفات ، المجلد الأول - ص 14

ويفر من هذا الفرد المطلق بذاته ، الذي لا يتحدث إلّا عن « حقوقه » ، والذي لا يُذَكَّر أبداً ، بما فيه الكفاية ، بأنه ليس لديه في الحقيقة إلّا واجبات . تجاه الطبيعة البشرية ، وطبيعة الأشياء ، والمجتمع ، والله الذي يحتوي كل هذه في آن واحد . لقد كان بونالد يعرف جيداً (وقد كتب هذا بطريقة مقتضبة) أن هذه الثورة التي بدأت بالإعلان المجنون لحقوق الفرد لن تنتهي إلّا بإعلان « لحقوق الله »

إن حق الشعب ، الذي يُعتبر تجمُّعاً لأفراد ، في أنّ يحكم نفسه بنفسه ، وفي السيادة ، ليس إلّا خطأً وتحدياً للحقيقة (« إن الاقتراح العام أو المجرد القائل بأن السيادة تكمن في الشعب لم يُطبق مطلقاً ، ولا يمكن أن يُطبّق ») . أما الحقيقة فتقول بأن الفرد (باعتباره أحد رعايا الدولة) يحق له أن يُحْكَم كما يحق للطفل أن يتغذّى ؛ وبأن حق الفرد في أن يُحْكَم هو من شأنه كرعية ، مثلما أن واجب الحكم هو من شأن الملك وهذا هو المنطق الوحيد الذي يُسمح فيه بالحديث عن حق الشعب وواجبات الملوك !

لقد أدت فلسفة الأنا ، ولم يكن بإمكانها إلّا أن تؤدي إلى ظهور هذا العدد الغفير من الأفراد ، أو « حبات الرمل » المبعثرة ، التي سُمِّيت ، بابتهاج ، بالمجتمع الحديث ، الذي لا يُعتبر إلّا نموذجاً مؤسفاً للمجتمع « غير المكوَّن » . إن الأمر يتعلق الآن بالعودة ثانية إلى نحو النظام القديم ، الموروثة عن نحو العصور الوسطى . إنها يجب أن تُستعاد أولاً في الأسرة ، ثم في المهنة ، وأخيراً في المجتمع العام أو الدولة أو الحكومة .

في الأسرة ، الخلية الأولى للأمة ، والتي تعتبر بحد ذاتها مجتمعاً مُكَوَّناً . إنها « المجتمع المنزلي » المُكَوَّن (مثل المجتمع الديني) من ثلاثة أطراف : الأم الوسيطة بين الطفل ، الرعية المطيع ، والأب الذي يمثل السلطة الواحدة والمستقلة . إن دور الأسرة أو المجتمع المنزلي يتمثل في كونه مجتمعاً لإنتاج وحفظ الأفراد

وفي المهنة ، وبالتالي في التجمع الذي يضم أبناء الحرفة الواحدة . لأن كل شيء في العالم الإجتماعي يتجه « لتكوين جسم واحد » ، ففي هذا العالم لا يتصور الأفراد أنفسهم إلّا مؤطَّرين ضمن نطاق الأسر . وهذه الأسر تتأطر في المهن ، التي تتأطر بدورها في التجمعات الحرفية (les Corporations) ـ التي يشكل كل منها تجمعاً واسعاً صلب التنظيم ومشدوداً لبعضه البعض بشكل وثيق ، سواء من حيث المكان ، بفضل طابعه التجمعي أو التشاركي ، أم من حيث الزمان بفضل طابعه الوراثي . إنما تتصرف

(1) أنظر « نظرية في السلطة » ـ المقدمة ـ ص . 101 و114 و115

هنا على تعبير عقلاني يُحِنُّ لفرنسا القديمة ، التي كانت تعطي « وجوداً سياسياً » لكل الصُّنف ولكل الطموحات .

وأخيراً في المجتمع العام الذي يُعرِّفه بونالد بأنّه : مجتمع إنتاج الأسر وحفظها . كيف ينظر بونالد لهذا المجتمع ؟ هذا ما تجيب عليه نظريته في السلطة .

السلطة والملكية : يبدو المؤلِّف ، هنا أيضاً ، واضحاً بشكل فريد وجوهري » : إنّ الملكية هي المجتمع « المُكَوَّن » الوحيد الذي يمكن أن يوجد . إن مبدأها هو مبدأ وحدة ووجود وكيان سياسي وديني ؛ في حين أن مبدأ المجتمعات غير « المُكَوَّنة » هو مبدأ « انقسام وموت وعدم سياسي وديني » . إن الملكية هي الثالوث في المجتمع العام ، على غرار ثالوث المجتمع المنزلي وثالوث المجتمع الديني . إن للسلطة واحدة ؛ أما وكلاؤها أو الوزراء ، الوسطاء بينها وبين الرعايا فهم صلة ؛ وأما الرعايا ، « أطفال » الأسرة السياسية ، فهم الكل . إن هذه العناصر الثلاثة ، التي من المستبعد تصورها منفصلة ، تشكل كلاً عضوياً (مثل الأسرة) ، تَشُدُّ أواصره الخدمات المتبادلة والتضحيات والإخلاص . إن كل المؤسسات يجب أن تحافظ فيه على « الإتصال الأبوي بين الأمير والرعايا » الذي لا بد منه . هكذا تعود التحن لتقف ، عن صعيد السلطة ، في وجه الأنا الكافرة ، الفوضوية المهدِّمة للمجتمع العام كما لسواه .

إنّ هذه الملكية البونالدية هي ملكية وراثية تقوم على الحق الإلهي المطلق (ومع ذلك فإنها تستبعد كل ملكية « إستبدادية » ، وكل حكم فردي يُمارس بدون قانون وبدون قاعدة) . إن الملك هو التجسيد للسلطة الواحدة غير القابلة للتجزئة ؛ إنه مستقل ، عام ومطلق إذا كان ذلك ضرورياً بالنسبة للمجتمع العام . إن بونالد لا يعترف في المجتمع – كما « في الكون » ، إلاّ بسلطة واحدة . « إنها السلطة المحافظة التي لا تمثل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية إلاّ تعبيراتها أو وظائفها » ويسخر بونالد من التوفيقات المُتعِبة بين انقسام السلطات وتوازنها ؛ ويندد بكل حكم مختلط ، ويرى فيه « نوعاً من تعدد الزوجات السياسي » .

ولكن ماذا يقصد بالضبط بإستقلال السلطة ؟ إ ، الإستقلال الذي يجب أن تمتلكه تجاه الرعايا . إنه يميّز بين هذه السلطة « المطلقة » ، والسلطة « التعسفية » (لنتذكر هنا التمييز العزيز على بوسويه !) المستقلة ، من جهتها ، عن القوانين . فكيف يمكن تصور سلطة تكون خاضعة للرعايا ، الخاضعين لأحكامها ؛ إن هؤلاء سيصبحون ، عندئذ ، السلطة ، بينما تصبح هي الرعية . إن الضرورة تقضي أن تستبعد كل من السلطة والإستقلال بعضهما بعضاً « بشكل متبادل » (ولهذا يرى الملكي المتطرف بونالد أن

الملكية ، حسب شرعة 1814 ، لا يمكن أن تكون إلاّ حكومة عبثية ومؤدية لعودة الشرعية ؛ حكومة تقوم على ما يبني على هـ. لاسكي أن يدعوها . « بالتسوية المستحيلة » ، المُؤدِّية إلى « مأزق »[1] ، وذلك لأن السلطة فيها ليست « مستقلة بأيدي الملك »)

وهنا يخطر بالبال اعتراض لم يخفَ على مُنَظِّر المجتمع والسلطة النشيط والدقيق

كيف يمكن مع هذه الملكية المطلقة التي يتمناها ويحلم بها من أن تُصبح مستقلة عن القوانين ، مثلما هي مستقلة عن الرعايا ؛ وتتحول بالتالي لسلطة تعسفية كتلك التي رفضها وخشيها كل من بودان وبوسييه ومونتسكيو ؟ يجيب بونالد بأن ذلك يتحقق من خلال اللجوء أولاً لأسلوب إقرار القانون عبر الأساسي " « في الملكية المستقلة يُشرِّع الملك القوانين بالنصيحة والتظلم والتنبيه » ، وثانياً للأجسام المتوسطة التقليدية " النبلاء والقضاة ، وأخيراً للمؤسسات المحلية

إن هذه النقطة الأخيرة تستحق التأمل فهنا هو الأكثر تشدداً من بين الفرنسيين المعادين للثورة يلتحق بالليبراليين المعادين للمركزية الإدارية (وهم ب. كونستان ، والمذهبيين ، وتوكوفيل) الذين سيلتقي فيما بعد بهم وبأعمالهم إن من الممكن أنْ تقرأ للملكي المتطرف بونالد أن البلدية (la commune) هي « الأسرة السياسية الحقيقية » أو ، بطريقة تصويرية ، إنها « في النظام السياسي ما يُمَثِّله الفريك في النظام النقدي » لقد وُجِدت بدون الدولة ، لكن الدولة لم توجد بدونها إن مؤلِّف البرهان يعرض بعلم ، على صعيد المبادىء ، « أن الملكية الصافية عندما توجد في الدستور ، فإن الديمقراطية يمكن ويجب أن تكون موجودة في الإدارة » ، وإنه ، بالعكس ، إذا كان هناك « ديمقراطية في الدستور ، فإنه يجب وضع الملكية في الإدارة » أما على صعيد العلاقة بين القوى الإجتماعية - السياسية ، فإن الأمور تكون أكثر بساطة بكثير . فبعد المجزرة الكبرى التي قامت بها الثورة ضد الأجسام والجماعات المتوسطة ، أصبحت البلدية تقدم اطاراً إقليمياً وإدارياً يمكن أن تحيا فيه من جديد الـ تمدن الإجتماعية على الصعيد المحلي ، وذلك في ظل الأسر النبيلة القديمة ، والأعيان القدماء ؛ أي بعبارة أخرى ، في ظل السلطات الإجتماعية الوراثية والتقليدية التي تمثل خزان المقاومة الطبيعي للسلطة المركزية الواقعة بين أيدي الديمقراطية .

إن من الممكن أن نرى في هذا الإهتمام المحتمل للأعيان ، أي لفرنسا القديمة ،

---

(1) أنظر كتاب هـ. لاسكي « السلطة في الدولة الحديثة » (Authority in the modern state) New Haven - Yale U. P - 1927 - ص 122 - 188

ومن خلال الدعوة اللامركزية ، مظهراً جديداً لإنتقام التاريخ ـ أو ، بشكل أفضل ، مظهراً لإنتقام المجتمع (« المُكَوَّن ») من الفرضية الثورية . أما المهم فهو أن ندرك لأيِّ حد يتماسك « البناء » البونالدي ، وأن انتقام الله ، الذي يقوم هذا البناء عليه ، ويسيطر عليه ، يضم ويبرر كل ما تبقّى ـ مثلما يضم المجتمع الديني ، في آن معاً ، المجتمع المحلي أو الأسرة والمجتمع العام »[1] .

إن صورة هذا النبيل ، النموذجية بالنسبة للريف الفرنسي ، ستبقى ناقصة ومجردة من إحدى سماتها البليغة ، إنْ لم نلحظ فيها طابعها الريفي . لقد كان بونالد يكتب بحماس وبأسلوب غنائي عن الزراعة والمزارعين ، في حين أنه كان متحفظاً تجاه الصناعة والتجارة . ألَمْ يُعلن بأن « كل شيء ينمي ذكاء المزارع » ، وأن كل شيء يرتقي بفكره نحو الخالق ، لأنه « ينتظر كل شيء من الله » ؛ في حين أن كل شيء يميل « لخفض » ذكاء الصناعي (والمقصود هنا هو العامل) الذي « لا يتلقى شيئاً إلّا من الإنسان » ، والذي لا ينظر إلى ما بعد المُعلّم الذي يستخدمه ، أو ، على الأكثر ، إلى ما بعد مخترع الآلة التي يرتبط بها . أما عن التجارة فإن بونالد يقول بأنه حتى الأكثرها نزاهة تضع الناس في حالة حرب وحيلة مستمرة فيما بينهم ، وذلك بدل حالة « المشاركة بالأعمال والمتع » التي تجمعهم فيها الزراعة ، التي لا تعرف عوامل الإنقسام ، المتمثلة بالخوف من المنافسة والحسد الناشىء عن النجاح .

والنتيجة التي يخلص إليها بونالد هي أن أساس الرخاء العام ، في مجتمع مُكَوَّن ، يجب أن يتمثل في هذا النشاط الزراعي الأرقى في الكثير من النواحي (وهل يجب أن نوضح بأن نموذج البلدية التي يمتدحها بونالد ، المدافع عن اللامركزية المحلية ، هو نموذج البلدية الريفية ؟) .

ويبقى أخيراً من انتقام الله هذا من الفردية ومن الإدعاءات الواهية للإنسان ، مظهر يبدو للوهلة الأولى ثانوي ولا قيمة له (لكنه في الحقيقة أساسي) ؛ إنه المظهر المتعلق باللغة وأصلها .

نظرية اللغة

« من الضروري أن يفكر الإنسان بكلامه قبل أن يترجم أفكاره بكلام . ويعني هذا أن من الضروري أن يعرف الإنسان الكلام قبل أن يتكلم . وهو اقتراح بديهي يستبعد كل فكرة تقول بأن الإنسان يخترع الكلام . إن الإنسان ، في أي لحظة من

(1) حول اللامركزية ـ إقرأ خطاب بونالد في البرلمان عام 1816 ، ذكره جـ. جـ. اوشلي ـ المرجع السابق ذكره ـ ص . 188

لحظات الزمن ، يتلقى الكلام ، ولم يكن بإمكانه أن يخترعه ، وهو يتلقاه اليوم ، ولا يخترعه لقد تلقى الجنس البشري ، منذ الأزل ، الكلام من كائن أرقى من الإنسان ، وقد تمكن بواسطة الكلام من معرفة أفكاره الخاصة وأينما التقى الناس بأشباه لهم وجدوا لغة واضحة ، وكلاماً يعبر عن الكائن الأرقى من الإنسان ، ويشكل موضوعاً لحبه أو لخوفه »

إن هذه المقتطفات من التشريع البدائي تعطي فكرة ـ مُبَسَّطة ولكن إيحائية ـ عن الحل الذي يقترحه بونالد لمعضلة ذات مضامين متعددة إنه حل يقوم على الوحي الإلهي ، ويشكل تحدياً « لتعبيرات القرن الثامن عشر السطحية » ، المولعة كثيراً بإمكانيات الإنسان ، والتي تحمل على الاعتقاد بأن الإنسان يخلق المجتمع ، ويُوجِدُ بنفس الوقت كل « ما يلزم لحفظ هذا المجتمع » ؛ ومن ذلك اللغة والكتابة التي ليست إلاّ الكلام المثبت (إن بونالد يهاجم مباشرة ، في هذا الصدد ، مقطعاً من المخطط الأولي لكوندورسيه)(1)

إنَّ فرضية أنَّ الكلام اختراع إنساني تؤدي ، حسب فارس الوحي المتحمس ، لسلسلة من الكوارث التي يعددها بانفعال جاف ودقيق إنها تعني أنه لن يكون هناك حقائق ضرورية ، حقائق رياضية أو حسابية ، حقائق أخلاقية وتاريخية (« والإنسان لن يعرف إلاّ ما يراه وما يلمسه ») لأن القول بأن الإنسان هو الذي يُبدع بنفسه كلامه ، وفكره وقانونه والمجتمع ؛ وأنه يصنع ، بكلمة ، « كل شيء » ، يعني الاعتراف له بحق « تدمير كل شيء » . ألاّ يؤدي هذا لإنكار فكرة المجتمع الضروري ، « والنظام الضروري للحقائق والواجبات » ؟ ألاّ يؤدي لإعطاء الحق لمن ينظر للمجتمع كأنه « مجرد إتفاق كيفي » ، ولمن يجرؤ على القول بأن للشعب دائماً الحق بتغيير قوانينه ، حتى « ولو كانت من أفضل القوانين » ؟ (لأنه بأي حق يمكن منعه من الإساءة لنفسه ، إذا أراد ذلك ؟) .

ويسارع بونالد ، الداعية « للأسرة ، وللملكية الأبوية ، وللسلطة القديمة والثابتة ، وللاستقرار المقدس » يسارع للتنديد هنا بسيادة الشعب ، عدوه اللدود ، وللإشارة ، برعب ، للجملة الشهيرة للأب جيريو التي قال فيها إن الشعب هو « السلطة الوحيدة التي ليست بحاجة لأن تكون على حق »

إننا ندرك كل الأسباب التي يكتشفها المجادل الدقيق والتي تدعوه لرفض القول « للأصدقاء وللأعداء » بأن مثل هذا السؤال ، هو ، في المعركة الكبرى التي تقوم بين

(1) أنظر « التشريع البدائي . . » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص . 21 و22

الحقيقة الأخلاقية والخطأ ، و كذلك المواقع الهامة ، التي يتنافس عليها جيشان بعناد ؛ والتي يقرر النجاح في السيطرة عليها مصير المعركة ». هكذا نجد كل الحقائق نفسها ، بواسطة الوحي ، مُعلَّقة في نقطة ارتكاز ثابتة » ، نظراً لأن من المستحيل على الإنسان (على الجماعة ، وعلى الإنسان الفرد) أن يخترع الكلام. هكذا تلقى التقاليد الأخلاقية والسياسية والدينية (أو بكلمة واحدة : السلطة) « أساساً مضموناً ». هكذا تصبح هذه التقاليد ذات طابع مقدس ، بحيث لا تثير مجموعة القيم القائمة التي تمثلها أي تساؤل ، ولا تتيح المجال لنقاش ، ولا تكون موضوعاً لأي رفض ولو جزئي. بحيث أن الفرد الذي سيجرؤ على القيام بذلك « سيجعل نفسه ، على حد تعبير بونالد في البحوث الفلسفية ، في حالة تمرد ضد المجتمع ؛ وسيُعطي لنفسه ، وهو مجرد فرد ، حق الحكم على ما هو عام ، وحق إصلاحه ، وسيتطلع لأن يخلع عن العرش العقل الشامل من أجل أن يُحِلّ عنه عقله الخاص ؛ هذا العقل الذي يدين به كله للمجتمع ، لأنه أعطاه إياه في اللغة ، التي نقلت إليه المعرفة ، وسيلة كل عملية فكرية ».

ولكن ماذا بشأن الكتابة ؟ يتساءل بونالد . إن من المناسب (يجيب قائلاً) أن نرى فيها أيضاً هبة من الله . لكنها هبة يتلقاها الإنسان في وقت متأخر ، وفقط عندما لا يعود الكلام كافياً ، ويصبح الإطار الإجتماعي أكثر اتساعاً ، وتحل الحالة العامة محل الحالة المنزلية أو الأبوية. إلاّ أن هذا لا يمنع من أن تكون ضرورتها بديهية ، وأن يكون اكتشافها ممكناً . « إن المجتمعات التي حفظت القانون الشفهي هي الوحيدة في العالم التي عرفت القانون المكتوب ، لأن الكتابة تُثبِّت الكلام وتنشره. وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعيش في مجتمع طبيعي بدون التكلم ، فإن الأسر لا تستطيع أن تعيش في مجتمع « سياسي ومتحضر » بدون الكتابة. إن فن الكتابة يبدو لبونالد « إذا ما دُرس جيداً ، أمراً أكثر صعوبة على الفهم من فن الكلام » (هـ . مولينيه)

هل كان « فارس الله » اليقظ والمتطرس هذا يرى أن النزعة التقليدية ، التي دُفِعت لحد وصم العقل الفردي والطبيعي بالعجز ، والتي أعطت للوحي هذه المكانة الطاغية ، هل كان يرى أنها كانت تتجاوز شيئاً ما حدود الأرثوذكسية (وأنها كانت تستدعي تحفظات لاهوتية من قبل الكنيسة) ؟ هل كان يخطر بباله أن مفسراً معاصراً للكتاب المقدس سيرى أنَّ من حقه أنْ يحكم عليه بأنه « أقل التزاماً بالكاثوليكية » من موسى[1] ؟

---

(1) أ . سلييار (E. Seillière) - « بونالد وروسو » - أعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية - كانون ثاني ، شباط 1921 - ص . 61 .

لكن هذا الحكم نفسه يشير لنوع من عدم إمكانية الفصل التاريخي (الذي ينبغي تحديده بدقة) بين هذين المُنْظّرين للثورة المضادة ، المُصنَّفين ضمن عداد من يُسمّونَ « بالثيوقراطيين »

ميستر وبونالد

يُعتبر الإثنان ثيوقراطيان لأنهما يضعان سلطة الله فوق كل سلطة للإنسان ، وحقوق الله فوق حقوق الإنسان المزعومة والمتمدّنة بنفسها ، وسيادة الله فوق سيادة الشعب اللامعقولة وغير القابلة للتطبيق .

لكن ميستر ، من جهته ، لم يكن يخشى قط من أن يدفع حتى النهاية مفهوم الثيوقراطية بحيث نجد ثانية ، في كتابه الأخير ، فكرة البابوية الوسيطية التي كانت قد انمحت من الأذهان ، في حين أن بونالد كان يضع هذا المفهوم في منحنى خطير[1] .

وإذا ما بقينا ضمن الصعيد الديني ، فإنه يمكن القول أيضاً أن بونالد يبدو غريباً عن الصوفية العميقة المعروفة لدى ميستر الذي كان إيمانه الكاثوليكي متأثراً بهذه الأشكال من الإشراقات والإعتقادات بالقوى الخفية التي كانت منتشرة قبيل الثورة . وهذا ما يُفسّر انتماءه الطويل للماسونية (التي كان بونالد يُشنّع عليها باعتبارها « آلة ثورية ») ، وما يعمل من المفهوم تأثير الفيلسوف المجهول ، لويس كلود دوسان مارتان ، عليه . لقد كان هذا الفيلسوف ، الذي كان يصف نفسه « بالمدافع شبه الرسمي عن العناية الإلهية » ، يرى في الثورة حكماً من أحكام الله . وإذا كان ميستر قد ابتعد فيما بعد عن هذه الأشكال من المعتقدات ، فإن هذا لا يمنع من اعتبار هذه المرحلة من حياته ، وحسب أفضل كُتّاب سيرته ، مرحلة « أساسية »[2] .

كذلك فإن التشابه الفكري بين الثيوقراطيّين الكبيرين على الصعيد السياسي يبقى بعيداً عن أن يكون كلياً .

لقد كان ميستر أقل تصلباً وأقل تمسكاً بالأحكام المطلقة من بونالد . فهو لم يقُل بأن الملكية هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن يوجد للمجتمع المُكَوَّن . لقد كان يفضل بالطبع الملكية ، لكنه كان حريصاً على عدم الحديث بالمطلق عن مفهوم للحكم الجيد أو السيء . ولهذا كان يُعلِنُ انتماءه ، بوعي تام ، لروسو . لروسو الذي تحدث ، في كتاب

---

(1) أنظر ... مولينيه ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 318 و320 .
(2) أنظر ر. جوهانيت (R. Johannet) وف. فرمال (F. Vermale) في مقدمة كتاب « النظرات ... » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 12 و13 .

العقد ، من أفضل أشكال الحكم « إن السؤال عن أفضل أشكال الحكم ، كما كتب ، هو « سؤال غير قابل للحل وللتحديد ، لأن له من الحلول بقدر ما هناك من تركيبات ممكنة في الأوضاع النسبية والمطلقة للشعوب » (إن ميستر يقوم هنا بعكس المعنى العادي الذي يقصده روسو حين يتحدث عن الحكم ، فيدمج بينه وبين تعبير السيادة ! والحقيقة ، أن مفهوم النسبية الذي قال به مونتسكيو ، والغريب جداً عن بونالد ، هو الذي كان على ميستر أن يستعين به ، وهذا ما تشهد عليه التعاريف والصيغ التي استخدمها في هذا الصدد)

ذاك هو بالإجمال الحد الذي يمكن صحته القبول بالجملة التي غالباً ما استُشهد بها ، والمأخوذة من رسالة وجهها ميستر ، قبل موته بفترة وجيزة ، إلى بونالد ، وقال فيها « إني لم أفكر بشيء لم تكتبه ، ولم أكتب شيئاً لم تفكر به » وقد علّق بونالد على هذه الجملة بقوله « إن هذا الزعم ، بالرغم عما يتضمنه من إطراء لي ، يشكو من بعض الإستثناءات » . لكن جملة أخرى سبق لميستر أن وجهها لبونالد يجب أن تدخل أيضاً بالحسبان « ألم يكتب إلى مؤلف البحوث الفلسفية « هل من الممكن أن تكون الطبيعة قد تسلت بشد حبلين متفقين تماماً مثل روحي وروحك ؟ »[1]

جـ ـ ب . س . باللانش (P. S. Ballanche) (1776 ـ 1847)

« إن الجانب الغريب في فكر باللانش ـ الذي يفسّر تأثيره على العديد من الشباب في القرن التاسع عشر الوليد ـ هو أنه جمع بين تيارين كانا ، قبله وفي محيطه ، قد بدوا غريبين عن بعضهما البعض ، ومتفصلين بشكل عنيف ، وهما التقاليد الكاثوليكية ونظرية التقدم »
مكسيم لوروا (M. LEROY)

يُصنَّف باللانش ، « شاعر المفكر » (المفكر الجذاب ، غير الواضح دائماً والمتردد أحياناً) ، « الطيب » و « العذب » ، في عداد التيوقراطيين المعاديين ولكي نحدد بدقة موقع هذا الرجل النادر ، الذي كان من شأن تواضعه أن يغطي أهميته الجوهرية ، بالنسبة لميستر وبونالد ولامونيه ، فإننا سنكون مضطرين للقيام بنوع من الصور ، ولأن نضع بجانب ما يُقرِّبه منهم ، وبجانب آخر ما يميزه عنهم[2]

---

(1) أنظر سانت بوف « أحاديث الاثنين » (Causeries du lundi) الطبعة الرابعة . المجلد الرابع ـ باريس ـ Garnier ـ ص 447

(2) أنظر مقدمة أرليت ميشال (A. Michel) لكتاب « الشيخ والشاب » (Le Vieillard et le Jeune Homme) ـ باريس ـ Garnier 1981 (مجموعة كلاسيكيات السياسة)

لقد كان بالانش مقتنعاً ، مثلهم ، بأن المبدأ الديني هو الذي يُحْيي المجتمع ويسمح له بالإستمرار بالبقاء (« الآن وقد دخلت المسيحيه(*) في عناصرها الأكثر جوهرية » ـ كما كتب ـ) . وكان يرى أيضاً أن الدين هو الهدف ، أما المجتمع فهو ليس إلاّ « وسيلة » ، وهو لا يُوجّه إلاّ الإنسان الخارجي ، في حين أن الدين يأخذ على عاتقه الإنسان الداخلي ، أو بعبارة أخرى ، جزء الكائن الذي يجب أن يبقى بعد هذه الحياة

إلاّ أنّ هذا لا يمنع ، بنظره وبنظرهم أيضاً ، المجتمع من أن يتقدم على الفرد ، باعتباره « أكثر أخلاقية » منه و « أكثر صحة » . إن المجتمع يعرف « ما يريد » في حين أن الأفراد ، إذا ما أُخِذوا واحداً واحداً ، يجهلون ما يريدون .

ويعتبر بالانش ، مثلهم ، أن العقل لا يكفي لإعادة بناء هذا المجتمع : « إن الإنسان بحاجة للإيمان . إن عقله يبحث عن دعم ، وقلبه يبحث عن عزاء » إن الإنسان لم يقم مطلقاً « بتأسيس مؤسسات بناء على أفكار مسبقة » .

وقد رفض ، مثلهم ، أن يعتبر السعادة كغاية للجنس البشري (على غرار كل صانعي الأنظمة) ، كما لو أن « الإنسان كان بلا مستقبل ، وكما لو أن كل شيء سينتهي بنهاية الحياة ، وكما لو أن بالإمكان الإتفاق على تقدير قيمة السعادة » . ففي المحادثات (les Entretiens) ، الشهيرة ، بين الشيخ والشاب (du Vieillard et du Jeune Homme) (1819) ينفي الأول أن يكون قد وعد الثاني بالسعادة للمجتمع أو للفرد : « ليقم الإنسان الجماعي ، الكائن الإجتماعي بزيادة ذكائه وتحسين أيام سمائه ، ولكن ليقم الإنسان الفردي ، الكائن الذي لديه مستقبل فيما بعد هذه الحياة ، بتحسين ملكاته الأخلاقية ، لأن هدف زمن التجربة التي نمر به في هذه الأرض قد تحقق . إن المجتمع والدين ، كلاً في نظام مختلف للأمور ، سيُنجزان على حد سواء ، وعودهما »[1]

وعليه فإنه ما من شك بأن بالانش من مدرسة الثيوقراطيين ، وبأنه يتبنى مبادئهم

لكنه يأخذ شيئاً ويترك شيئاً من تعاليم هؤلاء المعلّمين المتصلّبين (وهذا ما يُميزه ويضعه في موقع مستقل) . وإذا كان ما أخذه منهم كثير ، كما رأينا ، فإننا سنرى أن ما تركه له وزن وأهمية كبيرة .

لنتغاضى عن النقد الذي وَجّهه إلى ميستر « لكونه قاسياً كالقدر » ، وليس رحيماً كالعناية الإلهية »

(*) أي ، برأي بالانش ، « ملكت كل شيء » .
(1) أنظر : ألبير ميشيل ، ص 703

ولنتغاضى أيضاً عن تهجم بالانش (أو تسامحه) تجاه فولتير ، وروسو الذي أُعجِبَ بموهبته « التي تتضمن شيئاً دنيئاً في غاية الكمال » . ولنتغاضى أخيراً عن وضعه في رصيد فلسفة الأنوار ، التي طالما شنّع عليها الحزب الثيوقراطي ، دورها « كمطرقة حطمت جيداً الأسوار القديمة » : ومع ذلك فإن الوقت حان ، حسب رأيه ، لاعتبارها أداة خطيرة ، وللاستغناء عنها .

ولكن عندما يتكلم بالانش عن الأشكال « البالية » ، ويعلن أن الرغبة بالحفاظ عليها « بالرغم من التقدم ، هو أمر مضاد للطبيعة ، وللعناية الإلهية » ؛ وعندما يؤكد بأنه « لم يحدث مطلقاً أنْ أُعيدت المؤسسات التي عفا عليها الزمن » ، وأنه إذا كان انتهاء البناء الاجتماعي القديم ، الذي اندثرت آثاره نفسها ، يعتبر « شراً ، بلا شك » ، فإن هذا الشر هو أمر « لا يمكن إصلاحه » ـ فإن مثل هذا الكلام يعتبر شاذاً بشكل فريد ، وغريباً بالنسبة للمناخ الفكري الثيوقراطي . إن بالانش ، الذي يهيمن عليه تعطشه لتجديد العالم (الذي سيقوده من بحثه في المؤسسات الاجتماعية (Essai sur les Institutions sociales) المنشور في عام 1818 ، إلى كتابه الشهير حول التقمص الاجتماعي (Palingénésie sociale) في 1827 ـ 1829) لن يتعب من التبشير بأن « عصراً جديداً يوشك أن يبزغ » ، وأن العالم يتحول ، وأن العناية الإلهية « ستهيء بقوة الجنس البشري من أجل أن تجعله يتقدم » . بحيث أن الواجب الأول للحكومات هو في السير في طريق التقدم والنمو ، وذلك على رأس القطيع الذي سُلّمت قيادته . هكذا يخلص بالانش للقول بأن من المفضل ـ بدل رفض فرنسا الجديدة باسم فرنسا القديمة ـ دمج الاثنتين في عواطفنا ، وذلك من خلال التوفيق بين « أنصار القديم وأنصار الجديد »[1]

وبالتناظر مع ما سبق ، يقوم الفكر الخاص لبالانش بإجراء تحالف بين كوندورسيه ، مُنظّر التقدم ، وبوسويه ، مؤلّف « خطاب حول التاريخ العالمي » (بوسويه الجامد ، كما يقول في كتاب التقمص) وذلك بانتظار أن يخضع هذا الفكر لهزة عميقة عن إثر اكتشافه لجان باتيست فيكو ، العبقري المجهول ، خلال رحلة قام بها إلى نابولي في 1824 ـ 1825 . ذلك أن بالانش الذي كانت تستهويه الرموز ، والأسرار ، والإشراقية (Illuminisme) والذي كان يحلم « بالأغطية الثلاثة » التي تغطي تمثال إيزيس ، كان يحاول ، مثل فيكو ، من سحر « الجزء الغامض من التاريخ » .

ولهذا فإنه ليس من قبيل الصدفة أن يصف سانت بوف مؤلّف كتاب « التقمص » بالكاهن المُغطّى بالنزعة العامية « (Plébéianisme)[2] . فالواقع أن المبدأ الذي تبنّاه

(1) المرجع السابق ـ ص 149

(2) أنظر كتاب جـ بوشي (J. Buche) ـ « مدرسة ليون الصوفية » (École mystique de lyon) (1776 ـ 1847) ـ باريس ـ Alcan ـ 1935 .

بالانش كان مبدأ الصراع بين مبدأ النبالة (Patricien) ومبدأ العامة (Plébéin) الذي انتصر بالنهاية انتصاراً مُستحقاً برأيه. نعم لقد كان مُستحقاً هذا التحرر النهائي للإنسان العامي بعد « سلسلة المبادرات القاسية والمؤلمة التي قام بها في ظل الوصاية الصغْلة للنبلاء ». إن تحول الإنسان العامي في عصر سابق إلى إنسان نبيل في عصر لاحق، وتحول العامي في عصر بطولي الى نبيل في عصر تاريخي، هو كتحول عامي العصر البدائي الذي نشأ في ظله الكون (l'époque Cosmogonique) إلى نبيل العصر البطولي (l'époque héroïque). إن في هذا التحول ما يؤكد، برأي بالانش (هذا الصوفي الفرنسي المتأثر بفيكو) أن كل شيء في مسيرة الأقدار البشرية عبارة عن تعاقب ونمو وتقدم »[1].

ومع ذلك فإنه ينبغي، من أجل الإحاطة التامة بفكر بالانش، « اليوتوبي المتقدم »، عدم إغفال الإشارة لمفهومه للتقدم.

إن التقدم، برأيه، هو تعبير عن فعل العناية الإلهية، وليس الإنسان. فالإنسان لم يخترع شيئاً. إن « المبدأ المحضِّر » يكمن خارج نطاق الحس البشري. إنه يتجلى في « الخالق الذي أراد أن يكون الإنسان كائناً إجتماعياً، كائناً يحدده الكل الإجتماعي، وعليه كعضو أن يتعلم كل شيء من هذا الكل ». وإذا ما وُجدَ في العالم ما كان يُسمّيه بالانش « بعبقرية التقدم »، فإن المسيحية هي التي وضعتها فيه. إن العالم يتجه في مسيرة تحرره، وفي « تطوره وتقدمه نحو تكرار المسيحية ». ذلك كان أمل الصوفي والتيوقراطي الذي ساعد فكره على انطلاق الحركة الكبرى للصوفية الإجتماعية في القرن التاسع عشر ».

بناء على ما تقدم، ينبغي عدم الإندهاش قط من المواقف المتتالية لبالانش إزاء عهد عودة الملكية بين عامي 1814 و1830. إنها مواقف مفكر سياسي يعتبر تيوقراطياً أكثر من اللازم في نظر المراقب الليبرالي، وليبرالياً أكثر من اللازم في نظر المراقب التيوقراطي. إنها مواقف من يحلم بالتوفيق بين أنصار القديم وأنصار الجديد ».

إن لويس الثامن عشر، كما جاء في المحادثة الثالثة من الشيخ والشاب، هو الوحيد الذي بإمكانه حلّ المعضلة الإجتماعية الحالية. إنه الوحيد الذي بإمكانه أن يكون صلة الوصل بين « أخلاقنا التي بقيت تقليدية، وآرائنا التي عرفت تغييرات كبيرة ». إن آلية التنظيم الدستوري التي جاءت بها شرعة 1814 كانت تدعو « للإعجاب »، برأي

(1) ألبير ميشيل ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 91 ـ 92

بالانش الذي عبّر عنه في المحادثة الرابعة . فقد أرست هذه الشرعة قواعد حكم يقوم على الرأي ، الرأي الذي تحتويه حدود « عادلة » ، هي حدود « الأخلاقيات الكبرى » التي تحتوي أيضاً سلطة الملك . لقد مدح بالانش القانون الإنتخابي لعام 1817 (بالرغم من أنه كان من صنع « يد إنسان » ، وهو الأمر المخالف « لجوهر القانون الدستوري ») . « لقد قيد هذا القانون بشدة الحق الإنتخابي ، لكن له الفضل الكبير بتأسيس الإنتخاب المباشر ، بدل الإنتخاب من درجتين ، الذي لم يعد بالإمكان سحب الأمة الفرنسية إياه بدون أخطار كبيرة » .

إن كلام بالانش هذا الذي قيل في عام 1819 ، لم يكن بأي حال كلاماً متطرفاً . إن الشيخ لم يكن بأي حال من « أنصار القديم » ، كما أن الشاب لم يكن بأي حال من « أنصار الجديد » . إن بالانش كان يحترم « التوفيق» . إن عهد عودة الملكية كان يُعطيه ، في حينه ، الحق بأن يأمل ، دون أن يُتهم بأنه من أنصار النزعة الإشراقية . وفيما بعد ، سيقول بالانش بأن هذا العهد « علّمه » كل شيء » ؛ ومع ذلك فإنه لم يتوان عن توجيه « التحذيرات » له . وقد كانت هذه التحذيرات تستهدف قبل كل شيء دفع خطر الضغوط « الرجعية » .

إلاّ أن شارل العاشر يخلف لويس الثامن عشر في أيلول 1824 ، ومعه يتجه عهد عودة الملكية للتحول لنوع من الثورة المضادة . وعندما استدعى الملك بولينياك (Polignac) الذي يمثل اليمين المتطرف ، للسلطة في 8 آب 1829 ، فهمَ بالانش أن تغييراً كبيراً قد حدث . « لقد كانت الأمور تسير كما يمكن للأمور البشرية أن تسير ، لكنها في النهاية كانت تتجه نحو هدف مؤكد . لقد كان سيرها منتظماً ، وموزوناً ومضبوطاً . وفجأة حدث اضطراب 8 آب المدهش . ووجدت فرنسا والملكية نفسيهما متعارضتين بدل الإستمرار في الإندماج بين مصائرهما » . إن أحداث ثورة تموز 1830 ستعطي سريعاً لهذا المقطع ، الذي يعود تاريخه للواحد والثلاثين في آذار السابق ، كل معناه . وفي 31 كانون الأول التالي سيُصدر بالانش حكمه القاسي : « لقد أنكر عهد عودة الملكية نفسه ... وتنكر لرسالته السامية عندما حاول جعل النظام يتراجع للوراء ، بدل أن يقوده للأمام . إنه لم يرد أن يعمل ما كان يجب أن يفعل . وقد سمح هذا الأمر لأعدائه من الرجعيين والتقدميين ، على حد سواء ، بالعمل لقلب النظام الشرعي الجديد الذي نشأ من فوضى الثورة »[1] .

---

(1) أنظر المحادثة الثالثة (ص 25) والمحادثة الرابعة (ص 81 ـ 84)

د ـ هـ دو بالزاك (H. de BALZAC) (1799 ـ 1850) أو خصوص الكوميديا البشرية

« أرى أن المجتمع يشبه الطبيعة ألا يوجد فيه رجال مختلفون ، بحسب الأوساط التي يعملون فيها ، بقدر ما هناك من متنوعات في عالم الحيوان ؟ لقد وُجِدتْ وستُوجد في كل الأزمنة أنواع إجتماعية مثلما هناك من أنواع حيوانية »

الكوميديا البشرية : المقدمة (تموز 1842)

« إن التنوع الذي يتجلى في هذه الرؤوس القوية كبير جداً بحيث لا يمكن تحديده بكلمة بسيطة . إن من المناسب دراسة بالزاك ، من عدة جوانب ، من أجل معرفته جيداً »

مكسيم لوروا (M. LEROY)

« تاريخ الأفكار الإجتماعية في فرنسا »

المجلد الثاني ـ ص ° 147 وص : 418

في عام 1832 إنضم بالزاك علانية لحزب الشرعية الجديدة (le parti néo— légiti-miste) (الذي كان يرى في لويس ـ فيليب مغتصباً) وكان لديه حينذاك من العمر ثلاث وثلاثون سنة ولم تكن السياسة (كنظرية أو كممارسة) تشغله قبل ثورة 1830 ولكن ، في 1831 ، رَشّح نفسه ، لا بنجاح ، في دائرة تور وفوجير وكامبري (Tours, Fougères et Cambrai) الإنتخابية ، ولم يكن لديه بعد حزب يؤيده بوضوح لكنَّ هذا الأمر تغيَّر عندما تأسست ، في بداية 1832 ، جريدة المُجدِّد (le Rénovateur) ، الكاثوليكية والمؤيدة للشرعية ، التي وافق بالزاك على التعاون معها وقد كتب لها ، مع آخرين ، مقالة طويلة بعنوان في الحكومة الحديثة (Du gouvernement moderne) إلاّ أن هذه المقالة لم تُنشر في الجريدة ، لكن بالزاك أعاد كتابة الجزء الأساسي منها في « طبيب الريف » (le Médecin de Campagne) ، الذي ظهر في 1833

ورغم فشله ، مرة ثانية ، كمرشح عن دائرة شينون (Chinon) في الإنتخابات التي جرت في حزيران 1832 ، فإنه لم يتخل عن تطلعاته الإنتخابية بصفة نهائية ، لكنه تراجع عنها مؤقتاً . وقد جعل من هذه الرواية الجديدة ، التي حرص على اعتبارها « أمراً كبيراً ، تُحبّ من أجل بلاده ـ » برنجاً أيديولوجياً يهيمن على نتاجه الأدبي ، ومساره كله » (على حد تعبير ب . غويون (B. Guyon))

إلاّ أنّ بالزاك سيُغيِّر ، للأسف ، هجته ، نتيجة مقالات النقد التهكمية التي

نشرتها الصحافة الشرعية ضد « طبيب الريف » ومؤلّفها ، « المُتَرَهّبِ » صاحب الحياة السياسية العاصفة ، الذي أراد المجاهرة بالمبدأ الذي يؤمن به ، فقام بكتابة هذا « الكتاب الوجيز حول المالك الريفي » . لقد ندّد بالزاك ، المتهم ، بمرارة بهذا الاحتقار الذي لقيه هو ومؤلّفه من جانب صحف حزبه الثلاث ، التي كانت للمؤلّف « سيلاً من الإهانات » ، « أهذا هو الإستقبال الذي خُصِّصَ لهذا « الأمر الكبير » ! آه ! كم ينبغي على المرء أن يكون شجاعاً لينتمي إلى الإتجاه لحزب الشرعية [illegible] هذا الحزب الشهم جداً » .

لكن مؤلّف الطبيب ليس من الرجال الذين تضعف همتهم . فقد بحث عن موضوع لرواية يُحيي فيها مسائل إجتماعية وسياسية ودينية من خلال بطل يمثل في الكنيسة ما يمثله الطبيب بيناسيس (Benassis) في المجتمع الزمني . إسمه الأب بونيه (Bonnet) ، كاهن القرية (le Curé de Village) لقد تم الإعلان عن هذا الكتاب في عام 1836 ، لكنه لم يُنشر إلاّ في 1839 ـ 1841 . وفيه يجهر بالزاك مرات عديدة بالمبادىء التي يؤمن بها وذلك بانتظار المبدأ الذي سيحدده في المقدمة الشهيرة للكوميديا البشرية (تموز 1842) ـ وهو المبدأ الذي سيُستشهد به دوماً والذي كتبه بالزاك ليوجِّه معاصريه ، ويعرض عليهم صورة موجزة عنه (وهي لهذا صورة خاطئة)[1] .

المقدمة : بالزاك ودو بونالد

لنفتح هذا البيان الجذاب حول « وحدة « الخلق البالزاكي : إن المؤلّف يقرر فيه أن « الإخلاص المطلق للمبادىء » يجب أن يكون قانوناً للكاتب . ويُعلن أنه اتخذ « من مثل هذه العبارات الكبرى » لبونالد ، قاعدة له ، منذ وقت مبكر . ويضيف أن هذه القاعدة تفرض نفسها على الكاتب الملكي والكاتب « الديمقراطي » على حد سواء : إن على الإنسان الذي يكتب أن يكون لديه « آراء مُحدَّدة (أو مُقرَّرة) في الأخلاق وفي السياسة . إن عليه أن يعتبر نفسه معلماً للناس . « أن الناس ليسوا بحاجة لمعلمين من أجل الشك » ، وإنما من أجل الإيمان ، ومن أجل تنمية المعتقدات ، والعيش في حمى فكرة لا تكون هدّامة ومبدأً للشر ، وإنما ، بالعكس ، بناءة ومبدأً للخير . من هنا تنشأ

---

(1) أنظر : ب . غويون : « الفكر السياسي والإجتماعي لبالزاك » (la pensée politique et sociale de Balzac) ـ باريس ـ Colin ـ 1947 .
ـ « العقيدة الإجتماعية » (le catéchisme social) ومقالة « في المكرمة الحديثة » ـ تحقيق وتعليق : ب . غويون ـ باريس : la renaissance du livre 1933 .
ـ « الكوميديا البشرية » la Pléiade ـ Edition P. G. Castex
ـ « طبيب الريف » ـ باريس ـ Edition Folio. Gallimard ـ 1974 .
ـ « كاهن القرية » ـ باريس ـ Garnier- Flammarion ـ 1967 .

الدعوة الضرورية للتربية على يد « هيئات دينية » ، علماً بأن الدين الوحيد الممكن هو المسيحية (في شكلها الكاثوليكي) ومن هنا ينتقل بالزاك أيضاً « لضرورة » المبدأ الملكي ، وليُعلن أن الكاثوليكية والملكية صِنْوان توأمان.

ومع ذلك فإنه يُنكر أنه تَدَخَّل في الإنشقاقات الدينية أو السياسية القائمة في تلك الفترة ويُعلن ، بلهجة إحتفالية ، إني « أكتب على ضوء الحقيقتين الخالدتين ، إن الدين والملكية هما ضرورتان تنادي بهما الأحداث المعاصرة ، ويجب على كل كاتب ذي حسٍّ سليمٍ أن يحاول إعادة بلادنا نحوهما ».

ويتوجه بالزاك بعد ذلك بهجومه ضد الإنتخاب الذي اعتُبِر بمثابة « الوسيلة الإجتماعية الوحيدة » ، وشُمل الجميع (الأمر الذي يؤدي لقيام حكم « الجماهير » ، اللامسؤول ، والذي هو عبارة عن طغيان بلا حدود تحت ستار القانون) . ثم يُتَوِّج مرافعته بإعلان عدائه للنزعة الفردية ، وباتخاذه هذا الموقف الإستفزازي « إني أنظر للأسرة ، وليس للفرد ، باعتبارها العنصر الإجتماعي الحقيقي وعليه فإني أصنف نفسي ، بالرغم من احتمال النظر إليّ كمفكر رجعي ، إلى جانب بوسييه وبونالد ، بدل السير مع المجددين المُحْدَثين ».

وإذا كانت الإشارة لبوسييه إنشائية ، فإنه يجب القول بأن الإشارة لأكثر التيوقراطيين الكبار منهجيةً تُعبّر ، من جهتها ، عن الصلة الحميمة التي تجمع بين التلميذ والمعلم ، معلم الثورة المضادة ، بونالد ، المغلق داخل نظامه الإجباري ، المغلَق من كل الجهات ، والداعية باسم الله والأسرة والمجتمع ضد الفرد المتعسف لقد أراد التلميذ أن يكون مفكراً سياسياً ، لا يقل منهجية عن المعلم ولقد نَصَّب نفسه فقيهاً في قضايا السلطة ، فقيهاً يباري المعلم في احتقاره لشطط عصره ولنستشهد في هذا الصدد بكتاب العقيدة الإجتماعية ، المؤلف على وجه الإحتمال في 1840 ـ 1842 ، والمكوّن من « ملاحظات ، ومقاطع وأفكار مكتوبة بسرعة على قطع من الورق » ، والذي لم يلفظ فيه اسم بونالد ، ومع ذلك فإن تأثيره الذي يتجلى بوضوح يدفعنا للإشارة إليه في أسفل كل صفحة »[1].

ها هو إذن بالزاك ، العبقري ، صاحب الأنا القوية ، البارز ، غير المنضبط ، يضع يده ، كمُنَظِّر ، في يد بونالد ها هو يهتم كلياً بترميم السجن ، أو بعبارة أخرى ، « بمعالجة الروح » للمجتمع الذي حَلَّت الفردية الثورية روابطه الأساسية المتمثلة بالرابطة الأسرية والرابطة الدينية .

---

(1) ب . غويون . المرجع السابق ذكره ـ ص 99 ـ 100

الأسرية . يهاجم بالزاك بشكل خاص إلغاء الحقوق العائدة للإبن البكر ، ويرى أن إعلان المساواة في حقوق وراثة الأب يؤدي لقتل روح الأسرة وتقويض السلطة الأبوية . لقد هُدِّمَ البناء القديم ، ولم تَعُد الأسرة « القديمة » موجودة في فرنسا . لقد « فَرَّقَ المجتمع كل شيء ليهيمن بشكل أفضل ، وقَسَّمَ كل شيء ليُضْعِفَ . إنه يسود على وحدات ، وعلى أرقام متراكمة مثل حبات قمح في كومة » . إنه انتصار النزعة الفردية التي تلتهم المجتمع الحديث الذي لن يكفّ دو بونالد عن التنديد به . بونالد الذي يعتبر الأسرة « الوحدة الإجتماعية الوحيدة الممكنة ، والتي يُخضع فيها المرأة مثلما كانت في كل الأزمنة » .

أما بالنسبة للرابطة الدينية ، فلنستمع إلى بوناسيس ، الطبيب الذي فَهِم ، في الريف ، أن الكاثوليكية ليست « ركاماً من الأحكام المسبقة والخرافات المستغلة ببراعة » ، وأن العبادة ، التي تُعبِّر عن الدين (لأنّ الدين يجب أن يكون علنياً ، والله يجب أن « يُمَجَّد بشكل مرئي » في احتفالات تتم في الكنيسة وفي البيت على حد سواء) ، أن العبادة ، إذن ، تشكل « القوة الوحيدة التي بإمكانها أن تربط ثانية بين الأنواع الإجتماعية ، وأن تعطيها شكلاً دائماً » . وهذا دون نسيان « البلسم » الضروري من نوعه الذي يضعه الإيمان على جروح الحياة[1] .

لكن هناك فرقاً بين دين ودين . إننا نعرف العداء المبدئي الذي أبداه المفكرون المعادون للثورة تجاه البروتستانتية ، التي تُنَدِّدَ بها باعتبارها الأصل والشريك « للنزعة العلمية » ، ولليبرالية والديمقراطية . لقد فصَّل دو بونالد بشكل خاص ، مرات عديدة هذه الفكرة . وها هو بالزاك الآن في العقيدة الإجتماعية يهاجم « هذه الأحكام المسبقة العلمية » التي جاء بها السفسطائيون الأذكياء الذين يأتون دائماً قبل « مُهَدِّمي المجتمع » . إن هذه الأحكام المتمثلة بحرية الرأي وحرية الضمير والحرية السياسية لا يمكن أن تؤدي إلاّ إلى الثورات . وفي مكان آخر يُبَشِّر بالزاك بأن أفكار لوثر وَلَّدت كالفن « الذي وَلَّد بايل ، الذي وَلَّد فولتير ، الذي وَلَّد المعارضة الدستورية ، فروح المناقشة والبحث » . أما فيما يتعلق بالديمقراطية ، فقد كان دو بونالد يعتبر أنْ لا حاجة للبرهنة على أن سيادة الشعب « كانت دائماً تتلو أو تسبق حالة انتشار الإلحاد في الدولة » . وقد ردَّد بالزاك هذا الرأي في « العقيدة » : « إن هناك ترابطاً واضحاً وجلياً بين الإلحاد والديمقراطية . إن الديمقراطية لا تريد أن تُوجد في المجتمع سلطة مُوَحِّدة ، مثلما أن

---

(1) أنظر : طبيب الريف ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 124 ـ 125

الإلحاد لا يريد أن يكون هناك إله في العالم. إن الديمقراطية تضع السلطة بين أيدي المواطنين، مثلما يضع الإلحاد الله في آثار المادة أو في المادة نفسها»[1].

إلاّ أن من الواجب، بعد كل ما ذكرناه من نقاط التقاء بين بونالد وبالزاك، أن نشير إلى الحدود الخاصة للتأثير البونالدي على بلزاك. إن هذه الحدود تستمد مصدرها من رؤية بالزاكية مزدوجة، وذلك بغض النظر عن المزاج الخاص، المعيب تماماً، للروائي العبقري، الذي لا مجال للمقارنة بينه وبين مزاج دو بونالد. إنها الرؤية للسلطة وللمجتمع، الواقعة تحت سيطرة نوع من «الطاقة» التي تتجابه فيها بعض القوى وتتواجه وتتحرك دائماً، وتحدِّد المستقبل من خلال الصراع والحرب الدائمة التي لا هوادة فيها. وهذه الرؤية المزدوجة (إذا ذهبنا إلى عمق الأشياء) تقع على بُعد مائة فرسخ من بونالد «المحافظ»، القادر على إدراك مغزى الكوميديا البشرية.

السلطة

إن السلطة، كما يراها بالزاك، تذكّرنا قبل كل شيء بمكيافللي. فلو أنّ هذا الأخير عاش في القرن التاسع عشر، لكان (على حد قول مؤلّف مقالة في «الحكومة الحديثة») عَنْوَنَ كتابه الشهير بالسلطة وليس بالأمير. لأن السلطة باعتبارها «كائناً معنوياً، يخلقه العقل ويجب أن يبقى واحداً وقوياً»، كانت شيئاً أكبر من الأمير الذي درسه الفلورنسي المشهور».

لقد أعلن بالزاك أن أي حكومة جيدة لا يمكن أن توجد بدون المكيافللية. ولهذا أبدى من الإعجاب بتاليران (Talleyrand) الماكر، بقدر ما أبدى من الإحتقار للافاييت (lafayette) «رجل المبادىء السياسية». إن من شأن بعض الأفكار الأخلاقية أن تعيق رجل الدولة، أو المشرِّع الجدير بهذا الإسم، عن الوصول للرِّفعة التي يجب أن يرتقي إليها، وذلك دون أن يحقق هذا الأمر فائدة لأيٍ كان. إن الحيلة وعدم التسامح والجرائم المفيدة لم تُسِئ لذكرى كلٍ من لويس الحادي عشر وكاترين دو ميدتشي وروبسبيير. إن من الحسن أن نفهم أن التشابه بين المتطلبات السياسية لمبدأ السيطرة الديمقراطية، وتلك الخاصة بمبدأ السيطرة الملكية هو «تشابه مُلفِتٌ للنظر»[2].

إن ما تحتاجه الدولة، إنما هو رجال قادرون على العمل في هذه «المنطقة العليا» التي لم تعُد منطقة الدوائر الإدارية (من البلدية إلى المحافظة) - إنها منطقة الأمة، التي

(1) «العقيدة الإجتماعية» - ص 149

(2) «في الحكومة الحديثة» - المرجع السابق ذكره - ص 57

« يكبر فيها كل شيء » ، والتي لا يمكن أن يحدث فيها أي شيء بدون الإرتفاع بالنظرة التي تُدرك النتائج وليس التفاصيل ، وبدون دعم « فكرة كبرى » ، وبدون الآمال الواسعة على الصعيد القومي. إننا يجب أن نُعجب برجل الدولة الحقيقي (كما يدعونا لذلك بيناسيس ، طبيب الريف) مثلما نُعجب بمن « يُعطينا الشعر الإنساني الأكثر صحامة ». إن رجل الدولة هذا يسيطر على الغير وعلى نفسه، وهو هذا كله يعتبر « أكثر من مجرد إنسان ». هل يمكن لله (يتساءل الأب بونيه ، كاهن القرية ، من جهته) أن يبعث في فرنسا « إنساناً إلهياً » من هذا النوع ، فيكون أحد هؤلاء المصطفين الذين يُعطون للأمم روحاً جديدة . فليرتفع من الأسفل أو ليأت من الأعلى ، من هو مثل ماريوس (Marius) أو سيلا (Sylla) ، وليصنع المجتمع من جديد »[1]

إن مثل هذه المتطلبات السامية تستبعد أن تكون السلطة خاضعة لضغوط الجماهير ، أو أن تكون موضوعاً تناقشه جمعية ما (إن السلطة التي تُناقش ليست بسلطة). إن هذه المتطلبات تميل بالنص لتفضيل حكم الفرد . ألم تقُم الطبيعة ، في كل مخلوقاتها ، بتضييق نطاق المبدأ الحيوي ، من أجل أن تعطيه مزيداً من القوة. إن هذا هو ما يحدث أيضاً في الجسم السياسي » ؟ ألا تحتاج هذه السلطة ، « القمعية بطبيعتها » ، « لتركيز كبير من أجل مقاومة الحركة الشعبية » ؟ إلا أن هذا لا يعني القول بأن هذا الحكم الفردي صالح بشكل مطلق ، ولا أنه ، بشكل خاص ، لا يحتاج لمساعدة دين قوي ، لأن هذا الدين هو العامل الوحيد الذي من شأنه أن يُغيّر قساوة الإتصالات الإجتماعية ، وأن يجعل قانون اللامساواة الحتمي (لأنه يُعبّر عن واقع هو بحد ذاته حتمي) أمراً يمكن احتماله. « ليتحمل الفقير الغني ، وليُخفف الغني من بؤس الفقير ؛ هكذا يتكلم الدين المسيحي ! »[2]

ومع ذلك فإن تعيين الحُكام بطريقة ديمقراطية ليس أمراً مستبعداً كلياً . إن كل من يملك الإرادة ويشعر بأن لديه القدرة على الإرتقاء نحو الطبقات العليا يجب أن يجد في النظام الإجتماعي « أقنية ضخمة ومسايرة » تسمح له بالإنبثاق من بين الجماهير. إن على الحكومات ، لكي تحيا ، أن تستوعب دوماً الرجال الأقوياء ، من أي جهة أتوا ، وذلك بغية أن تجعل منهم مدافعين عنها ، وأن تنتزع من الجماهير « العناصر النشيطة التي من شأنها أن تنهض بها » . إن في هذا قانوناً ينبغي على كل سلطة أن تتخذه موضوعاً مركزياً لها ، من أجل المحافظة على نفسها. إن من المهم بشكل مطلق تجنب مضايقة عوامل

(1) انظر طبيب الريف ـ ص 211 و212 ، وكاهن القرية ـ ص 205 و206
(2) أنظر « طبيب الريف » ـ ص 202 ـ 205

الرفعة الحقيقية أثناء صعودها نحو المستويات التي تسعى لبلوغها . وهذه العوامل ثلاثة ، وهي عامل المال وعامل الفكر (بما فيه الفن) ، والعامل المُسَمَّى « بالسلطة » أو العامل السياسي وإذا تمَّ هذا الأمر ، الذي يُعتبر بمثابة اعتراف بواقع لا بد من الخضوع له ، فإن من الممكن تجنب الثورات حتى ولو كانت الجماهير تعتبر هذا الواقع « جائراً » (كما يعلم بالزاك وكما يقول)[1]

لقد أوضح نابليون هذه الصيغ الخاصة بفن الحكم ، واصطلح بهذه المتطلبات لسلطته ، أكثر من أي ملك شرعي وهذا كان « أكثر من مجرد إنسان » ، كما أشار لذلك بدقة ، الفصل الشهير من « طبيب الريف » المُعَنْوَن بـ نابليون الشعب

ففي أثناء سهرة في مستودع بوباسي ، يتحدث جندي قديم عن الامبراطور ، عن هذا الفاتح المتفق تماماً مع ما يطلبه الطبيب الذي يرى « إن على من لديه تصور عن نظام سياسي ما ، أن يصمت ويستولي على السلطة ، ويعمل لتحقيق هذا النظام ، إذا شعر أن لديه القدرة على ذلك » .

ولكن هل كان من « الطبيعي » أن يمارس المرء عملاً مدهشاً بمثل هذا الشمول وهذه الأهمية في الحاضر والمستقبل ؟ هل كان من « الطبيعي » أن يطيع ملايين الجنود (مثل هذه الطاعة الشبيهة بالعبادة الوثنية) الذين رفعتهم الإرادة التي لا تقاوم لرجل ، إلى ما هو فوق مستواهم ؟ وهل كانت « طبيعية » هذه العودة المتعرجة من جزيرة ألبا ؟ لا ، يجيب الجندي القديم جوغيلا (Goguelat) على أسئلته الخاصة إن هذه العودة « هي أكبر معجزة قام بها الله » ؛ وهذه الطاعة ، أو العبادة ، والعمل المدهش كان يجب أن تكون « مكتوبة كلها في الأعالي » ؛ وكان يجب أن يكون امبراطور « كل الناس » ، وكل الفرنسيين ، هذا « مُرْسَلاً من قبل الله من أجل جعل فرنسا تنتصر »

إن تاريخ قصة الأمبراطور المحكية في مستودع يعود لعام 1833 لكن بالزاك ، كان في حكاياه السمراء (Contes Bruns) ، التي ظهرت في كانون الثاني 1832 ، قد جعل أحد شخصيات روايته يتحدث ، في مقطع مطول ، عن نابليون ، الجذّاب والمُعذِّب « إنه « الرجل . الذي كان يجسد أجمل سلطة عُرِفت حتى الآن ، السلطة الأكثر تركيزاً ، والأكثر حيوية إنه الرجل الذي كان يستطيع أن يعمل كل شيء ، لأنه كان يريد كل شيء إنه ظاهرة إرادة خارقة للعادة إنه إنسان مليء بالفكر والعمل . . وبالعصب والعدالة ! إنه الملك الحقيقي ! »

---

(1) « طبيب الريف » ـ ص 205 ـ 206 و « الحكومة الحديثة » ـ ص 55

لقد كان من الصعب على بالزاك ، الذي كان يتخيل نفسه (كما قيل غالباً) نابليون الآداب ، أن يترك لكاتب آخر (كهيجو !) أمر تنظيم نابليون الجيوش والقوانين[1] !

المجتمع

كان على بالزاك ، الذي سيُعتبر أكبر مؤرخ إجتماعي في عصره ، أن يتجاوز القضايا الخاصة بالسلطة التي شغف بها كثيراً ، ليسلط الضوء على بنية المجتمع الناتج عن الثورة ، وعلى ولادته وصيرورته .

« لقد حلَّت ما تُسمّى اليوم بالطبقات (Classes) على المراتب (les ordres) الثلاث القديمة » . إن هذا الواقع يتضمن حقيقة إجتماعية وتاريخية ، أكثر أهمية ، بشكل ما ، وأكثر إلحاحاً من عودة الملكية والكنيسة . لقد كان بالزاك يَعْلَم هذا جيداً ، ويُحسُّ به ، بالرغم من الإعلان المجلجل الذي جاء في المقدمة . ففي سنوات 1840 تلك ، لم يكن بإمكانه أن يتغاضى عن تطورات الثورة الصناعية ، وصعود « البروليتاريين » . هؤلاء المئتان وخمسون ألف عامل الذين « يسكرون » في باريس ، ويُشكِّلون معضلة كبيرة ! إن بطالتهم المحتملة تمثل تهديداً خفياً للبرجوازية ، التي تقدم (شريحتها العليا على الأقل) « رؤوساً للقطع أكثر من النبلاء » . لقد كان بالزاك يرى في هؤلاء العمال « طليعة للبرابرة » ، إذا بقيت الأمور على حالها . أما بالنسبة للفلاحين ، فإنه يشكوهم ، في المؤلف الذي يحمل هذا الاسم ، بكراهيتهم لكبار الملاكين و « قصورهم » . لقد انتصروا ، بمساعدة البرجوازية الصغيرة أو البرجوازية « الوضيعة » . لكن انتصارهم كان مؤقتاً ، على طريقة انتصار بيروس[*] ، لأن البرجوازيين حلّوا محل الإقطاعيين ، وكانوا أسوأ منهم . لقد كان على هذه البرجوازية الصغيرة أن تكْنس بلدورها ، هي وشعارها « كُلٌ في مكانه ، وكُلٌ لنفسه » (Chacun chez soi, chacun pour soi) لأنها كانت عاجزة عن الإتحاد مع بعضها ـ بالرغم من تطلعات القرن للتقدم ـ عجز النبلاء عن الإتحاد مع البرجوازية . لقد ظهرت المشاعر « البربرية » (أو « شمشون الشعبي » ، حسب التعبير الذي استخدمه المؤلف في « الفلاحين ») كأمر لا يُقاوم . واستيقظ البرجوازيون ، متأخرين كثيراً ، بعد أن وصل الهديد لأعناقهم . لقد تأخروا كثيراً ، لأن « الجرأة التي هاجمت بها الشيوعية ، التي تعتبر نتيجة منطقية حيّة وفعّالة للديمقراطية ، المجتمع ونظامه

---

(1) ب . غيمون ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 499 ـ 500 .

(*) بيروس (Pyrrhus) ملك إيبر (Epire) (وهي مقاطعة تقع في جنوب غرب مقدونيا) . حكم بين عامي 295 و272 ق . م وانتصر في إيطاليا ، وتمكن من الإنتصار على الرومان بفضل عنصر المفاجأة الذي سببه استخدامه للفيلة . (المترجم)

الأخلاقي ، كانت تُملي ، منذ اليوم ، على أن شمشون الشعبي ، الذي أصبح حذِراً ، أخذ يُقوّض الأعمدة الإجتماعية من القبو ، بدل أن يَهُزّها في غرفة الطعام »

لقد كان بالزاك يتمنى أن يُبعد هذا الخطر الثوري الواضح الذي قاده للقبول بثورة 1789 « كأمر واقع » (لقد بدت له هذه الثورة « غير قابلة للمهاجمة » ، نظراً لدخولها على التوالي ، في مصالح الناس وأفكارهم) وكيف يمكن له أن يحقق ذلك ، إنْ لم يكن بإيجاد علاجات مناسبة لأسباب هذا الخطر ، وبعث « فعالية مُجدّدة » في النظام الملكي الجديد ؟ وقد اختار ، شخصياً ، الرأسمالية « الديناميكية والمستنيرة » المُطبّقة في ظل دولة قوية[1]

إلاّ أن كل هذا لا يمنع من القول بأن الكوميديا البشرية ألقت على عهد سيادة النقود والبرجوازية المالية ضوءاً تشهيرياً عنيفاً بحيث أن هذا التشهير الصميمي (المقرون بتحليل واقعي للصراعات الطبقية) سيجعل مؤلفات بالزاك تلقى ، خلال سنوات 1880 ، القبول والإعجاب لدى فريديريك إنجلز ، الشريك الفكري لكارل ماركس لنقرأ ما كتبه إنجلز بهذا الصدد :

« إن المتعة التي أعطتني إياها قراءة مؤلفات هذا النبيل الكبير كانت كاملة فيها يوجد تاريخ فرنسا من 1815 إلى 1848 أيّ ديالكتيك ثوري هذا الذي نلمسه في عدالته الشاعرية ! إنه يتتبع كل تاريخ المجتمع الفرنسي ، بحيث أني تعلمت منه ، حتى فيما يتعلق بالتفاصيل الإقتصادية ، أكثر مما تعلمت من كل كتب المؤرخين والإقتصاديين والإحصائيين المحترفين في عصره ، مجتمعين لقد كان بالزاك في الميدان السياسي مؤيداً للشرعية ، ولا شك وكانت عواطفه تقف إلى جانب الطبقة المحكوم عليها بالموت لكن هجاءه لم يكن أبداً أكثر حدة ، ولا سخريته أشد مرارة مما كانت عندما تحدث عن تصرفات هؤلاء الأرستقراطيين ، أي عن نفس الرجال والنساء اللذين كان يحُسُّ نحوهم بود عميق[2]

كيف يمكن ألاّ نُعجب بهذا الرأي ونحفظه ، بالرغم من كونه مُبسّطاً أكثر مما ينبغي في تحليله لمشاعر بالزاك ؟

هـ ـ ل. دو هاللر (J. De Haller) (1768 ـ 1854) أو الإصلاح اليوتوبي (la restauration utopique)

---

(1) أنظر طبعة كاستكس « للكوميديا البشرية » la pleiade ـ مقدمة ، ص XVIII- XVI وص XL

« إن الأمراء ليسوا إداريي الشيء العام . ولا الخُدّام الأوائل للدولة .. ولا الضباط الأوائل للشعب أو موظفيه ، لأن من شأن هذه العبارات أن تجعل من الخُدّام سادة ومن السادة خداماً . إنهم ليسوا مجرد رؤساء للدولة كما هو المختار (le maire) رئيس للقرية . إن كل هذه العبارات الحديثة والمناقضة للطبيعة مترادفة من حيث الأساس . إنها تنبثق كلها من نفس الروح الثورية ، وتفترض نفس المبدأ الخاطيء للعقد الإجتماعي وسيادة الشعب وتفويض السلطة ».

ل . دو هالر

وضع لويس دو هالر ، الطبيب البرني(*) المتمرس ، نفسه في خدمة فرنسا ، وشغل في وزارة الشؤون الخارجية مكاناً متواضعاً حتى قيام ثورة 1830 . وقد كتب أولاً في الألمانية ، ثم نُشر بالفرنسية كتاباً ضخماً (ترجمه بنفسه) بعنوان . إصلاح علم السياسة أو نظرية الحالة الإجتماعية الطبيعية ، المعارضة لوهم الحالة المدنية المصطنعة
(Restauration de la science politique ou Théorie de l'état social naturel, opposé à la fiction d'un état civil factice)

لقد كان الطموح الكبير للكتاب يكمن في الدفاع عن المبادىء الصحيحة لحكم البشر ضد الأوهام الخاطئة للفلسفة والمبادىء الثورية المشؤومة . وكان المؤلف يعتزم استخراج وجود الأمراء من قوة الأشياء ، كي يُستخرج وجود المَلَكية من الطبيعة .

فإذا كان وحش الثورة قد أمكن احتواؤه وإيقافه عند حدّه ، وإذا كان قد تمّ الحد من أضراره المادية ، فإنه ما يزال على المؤلف « أن يحطم رأسه » ، مخافة أنْ يعود ثانية للظهور بأشكال أخرى . وإذا كان الملوك الشرعيون قد أعيدوا ثانية للعرش ، وأُصلِحَ حالهم ، فإن من المهم أن نعيد ثانية للعرش ، وأن نُصلح أيضاً علم السياسة الشرعي الأمر الذي يجب أن يتم إنطلاقاً من فكرة أن الحالة الطبيعية ، التي يسود فيها أباءُ الأسَر ، لم تنته مطلقاً ، وأن أمراءنا لم يكونوا « شيئاً آخر غير إباء أحرار وأقوياء » . إن الدول لم تكن تتميز عن العلاقات الإجتماعية الأخرى إلاّ بما تملكه من قوة أكثر وحرية ، وبما لدى رؤسائها من استقلال ـ هذا الإستقلال ، الذي لا ينفصل عن القانون الطبيعي للعدالة والإحسان ، والذي يقتصر على تجاوزات السلطة ، بمقدار ما تستوجبها الظروف الإنسانية ».

ويُعارض المؤلّف العقد الإجتماعي وسيادة الشعب وتفويض السلطة (وهي كلها ،

(*) نسبة إلى مدينة برن السويسرية

بنظره ، من « خرافات الإنسان ») بالنظام الذي أقامه الله . ويسمو كل مذهبه في السلطة من خلال التناقض المتواصل مع المبادىء الخاطئة . فهو يطارد هذه المبادىء حتى في تعابيرها ، القليلة التخريب ظاهرياً ، والمطبّقة عادة على الملوك ، مثل : « الخُدّام الأوائل للدولة » ، و « موظفو الشعب » و « إداريو الشيء العام » وحتى « رؤساء الدولة » ، وهي كلها تعابير تَنُمُّ عن طريقة في الكلام وفي التفكير ، يَصِفُها هالّر بالحديثة والمناقضة للطبيعة .

إن على علم السياسة الشرعي أن يُميّز بدقة من طبيعة الأشياء ، وبذلك يقدم خدمة للسماء » ، ويُؤسس الحالة الإجتماعية الطبيعية ، المعارضة للحالة المدنية المصطنعة . ويبني المؤلف نظريته يروح مستترية إنطلاقاً من الحالة الإجتماعية الطبيعية ، فيرفض الفكرة التقليدية للتضاد بين الحالة الإجتماعية والحالة الطبيعية ، ويفترض بالعكس ، أن الحالة الطبيعية هي حالة خالدة ثابتة ، وأنها مصدر العلاقات الإجتماعية وهكذا نرى أن الطبيعة ، في مفهوم هالّر ، ليس بأي حال الطبيعة كما قالت بها « الأنوار » . إننا نميل هنا لنُذكّر بيرك . والحقيقة أن التعريف الذي أعطاه موستر للطبيعة هو الذي يجب أن نرجع إليه ، وهذا التعريف يقول أن الطبيعة هي . « مجموعة الأسباب الثانوية التي تُستخدم كأدوات لله » .

ويستنتج هالّر من مثل هذه النظرة أن علاقات الخضوع والسيطرة المتبجحة التي يتميز بها المجتمع السياسي تقوم بين الكائنات البشرية ، بشكل طبيعي ، وبتحريض من الطبيعة التي تشكل جزءاً من المخطط الإلهي . إنها تقوم دون أن يكون لإرادة الإنسان دخل في ذلك . فالمجتمع السياسي ليس إلاّ « الطرف لكل مجتمع طبيعي » .

وماذا يرى المؤلّف في الدولة ؟ إنها المال الخاص للتاج ، وشيء سيده (إن السيد يمكن أن يكون فرداً كما هو الحال في النظام الملكي ، أو تجمعاً كما هو الحال في النظام الجمهوري ، لكن صفة القيادة في الحالتين تبقى متشابهة) . إن السيد يدير الأمور في الدولة كما لو كانت أموره الخاصة ، وليس باعتبارها شيئاً عاماً . إنه يحكم ـ برفق وعدل ـ بموجب حق شخصي أولئك الذين يُسَمَّوْن ، بالمعنى القوي للكلمة ، برعاياه . إن هالّر لا يتوقف كثيراً عند استقلال السيد ، وإنما يقارن ، بازدهاء ، بينه وبين الحرية المجردة التي نادت بها « الأنوار » والثورة . « أليس من الأفضل أن ننطلق من الإستقلال الممكن لبعض الأفراد ، وأن نربط أو نجمع حوله خدمة وخضوع الأفراد الآخرين ، دون أن نطلب منهم التضحية بحقوقهم ، وذلك بدل أن ننادي ، رغماً عن الطبيعة ، بالاستقلال المستحيل لكل الناس دون استثناء ؟ » . إن استقلال هذا البعض ، الذين هم الأمراء ،

يسمح بإقامة امتيازاتهم في السيادة على أسس صلبة ، وذلك من خلال جعلها تنبع من حقوقهم الخاصة ، الطبيعية أو المكتسبة وليس من رعاياهم عن طريق عقود أو تفويض ، كما تدّعي ذلك المبادىء الخاطئة . وليس هنالك ما هو أكثر اتفاقاً مع « المسيرة الثابتة » للطبيعة من هذا الأمر ؛ لأن الطبيعة أوجدته « دائماً وفي كل مكان ، الأعلى قبل الأدنى . إن تكوين الدولة من الأعلى إلى الأسفل وليس من الأسفل إلى الأعلى يعيد النظام الحقيقي للأشياء إلى وضعه الصحيح . هكذا يتباهى هالّلر ، بفرور ، بأنه جعل « الأب يظهر قبل الأبناء ، والأمير قبل الرعايا ، وليس الأبناء قبل الأب والرعايا قبل الأمير »

إن مُصلحاً يَفْتَرُّ ، بصفة عامة ، لكونه قد أتى ، بنظامه ، ليقدّم ، لكل أولئك الذين يحاربون اليعقوبي « بأسلحة العلم » ، عناصر مبدأ مُقْنِع . وإذا كانت مبادئه تبدو بسيطة ، وهي كذلك ، فإنها تحتوي مع ذلك (كما يُعلن) أسس الثورة المضادة الحقيقية للعلم .

الثورة المضادة : وبالتالي عودة الإستبداد والتعسف ، هذا ما سيُصرخ لقوله المدافعون عن المبادىء الخاطئة والخزعبلات ! إن هالّلر يتوقع الإعتراض ويستبقه . فنظرية السيد المستقل التي يقول بها تؤدي (كما يشرح) للحد من الإستبداد بقدر ما تُوسّع من امتيازات السيد . إنها تقوم بالتأكيد بهذا الأمر أكثر من نظام الفلاسفة المزعومين ، ورجال الدولة المزعومين المُصلّحين بعلم خاطىء لا يخدم السياسة ، ويضع نفسه فوق الطبيعة الحقيقية وخارجها . لقد استبسل هؤلاء الأشرار في الحط من قدر الأنظمة التقليدية ، الأبوية ، المطلقة التي وصموها بالإستبدادية ، ووعدوا بالحرية ، وافترضوا أنهم « مهندسون معماريون أفضل من الله » . وكل هذا في سبيل الوصول من سيادة الشعب والثورة إلى العبودية

إننا نميل عندما نغلق كتاب هذا المُنظِّر النشيط والغزير لإعتباره كتاباً لا يُقرأ لمضمونه . إنه بالتأكيد كتاب صعب الهضم ، وغالباً ، وبصراحة ، عسير الهضم . فالحشو فيه كثير جداً ، ولهذا فإنه يُعتبر بلا شك أثقل وأغلظ مدفعية وُجّهت ضد العدو المكروه . ومع ذلك ، فإنه يفتح في أكثر من مرة آفاقاً مهمة . لقد ذُكّر البعض بخليط « غريب » من مكيافللي (بواقعيته) والثيوقراطيين (بالنظام الذي أقامه الله) . إن قرابته مع هؤلاء لا نقاش فيها . إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لواقعية الفيلسوف الكبير فليس هناك ما هو أكثر لا واقعية ، وأكثر يوتوبية من هذا الإصلاح القائم على مفهوم إرثي للدولة .

إلا أن هذا لم يمنع هذا « البوبالد السويسري » (كما سيُوصف) من التمتع باحتلام

كبير ، في عصره ، يشهد عليه ، إنْ كانت هناك حاجة لذلك ، النقد الذي نجده في مقطع ، من كتاب فلسفة الحق لهيغل ، مقرون بحاشية طويلة لقد عزا هيغل ، الذي كان شديد القسوة تجاه مؤلِّف الإصلاح جزءاً ، من التأثير الكبير ، الذي مارسته مبادىء المؤلِّف ، لكون هالّلر عُرف ، في عَرْضِهِ ، « كيف يتخلص من كل فكر ، وكيف يُبقي الكل في كتلة واحدة خارج كل فكر » ، وذلك من خلال اللجوء لعبارات « فظة بشكل لا معقول » لقد ضنّ إلى حد كبير عن طريق الفكر والعقل ، واستخدم « بلاغة مدرسية » مليئة بالمغالاة ، وإن إلحاحه على تأسيس مفهوم الدولة على مفهوم القوة يكفي للدلالة على ذلك لأن الأمر لا يتعلق لديه « بقوة » ما هو عادل وأخلاقي ، وإنما بالقوة « المحتملة » للطبيعة إن كل هذه البلاغة تؤدي لتبرير القول بأن « سيطرة من هم أكثر قوة هي جزء من النظام الإلهي . . . الذي بموجبه تفترس السور النعجة البريئة ، ويهب الأكثر قوة ، بفضل معرفتهم للقوانين ، وبطريقة شرعية ، الضعفاء والسُّذَّج الذين يحتاجون لحمايتهم » لقد كان هالّلر « عدواً للقوانين المُدوَّنة » ، وكان يكره كل التشريعات وكل الحقوق المُحدَّدة بشكل قطعي وشرعي » (إن هذه الكراهية هي التي دفعت هيغل لإطلاق أشد الأحكام قساوة ضد هالّلر) وباختصار ، فإنه ليس هناك من مثال أوضح على هذا من الموقف الذي يكمن في عدم رؤيته « ما هناك من لا نهائية وعقلانية في الدولة ، في ذاتها ولذاتها » هذا هو الحكم الهيغلي بشكل نموذجي !

لنعد في الختام لهذا التعبير الموفق « بونالد السويسري » لقد كان من طبيعة الأشياء أن تقوم بين هالّلر وبونالد ، المتعاصرَيْن ، علاقات شخصية اتخذت على الأقل شكل مراسلات متلاحقة · لقد كان الإثنان يقاتلان ، على غرار بيرك وميستر ، من أجل المؤسسات « الطبيعية » وضد المؤسسات « المصطنعة » . صحيح أن بعض التباين في الآراء كان موجوداً بينهما (فبونالد لا يشاطر هالّلر لا مبالاته فيما يتعلق بشكل الحكم ؛ وهالّلر لا يُخضع الفرد للمجتمع بالقدر الذي يقول به بونالد) . إلاّ أن هذا التباين لم يكن يمس الجوهر

وعندما اعتنق هالّلر ، البروتستانتي ، الكاثوليكية ، في نيسان 1821 ، برسالة علنية وجهها إلى أسرته ، كان بونالد سعيداً جداً ، بحيث قام بطبع هذه الرسالة ثانية ونشرها ، لإعتقاده بأن من شأنها « أن تُنير الكثير من العميان » . وعندما اعتقد مجلس مدينة برن أن من واجبه أن يشطب اسم الكاثوليكي الجديد من قائمة أعضائه ، وأعلن أنه لم يعد قابلاً لأنْ يُنتخب ، كتب بونالد مقالة في مجلة Débats اعترض فيها على هذا العمل الذي ينم عن عدم التسامح ، ولم يتخلَّ عن موقفه الإحتجاجي هذا بالرغم من الرد التبريري الذي كتبه أحد أعضاء مجلس المدينة

الفصل الثالث

فكر اعادة التنظيم

« هنالك حركتان ، مختلفتان بطبيعتهما ، تهزّان اليوم المجتمع : الأولى تقوّض تنظيمه ، والأخرى تمهد تنظيمه . إن المجتمع يتجه ، بفعل الأولى ، المنظور لها على انفراد ، نحو فوضى عميقة أخلاقية وسياسية ، يبدو أنها تهدده بانحلال قريب وحتمي . أما بفعل الثانية فإنه يسير نحو الحالة النهائية للجنس البشري ، الحالة الأكثر ملاءمة لطبيعته . إن الأزمة الكبرى التي تعاني منها الأمم الأكثر تمدناً تكمن في تعايش هذين الاتجاهين المتعارضين . »

أوغست كونت (نيسان 1822)

تمهيدات

لقد كان من الطبيعي جداً أن يسود فرنسا ، بعد الهزة الثورية ، جو عام من التساؤل (كان في نفس الوقت جو « إعلان ») . فالثورة كانت ـ حسب تعبير هـ غوييه ـ « بداية » بقدر ما كانت حدثاً . إنها بداية « عصر » جديد في تاريخ البشرية . لقد كان استبعاد الفوضى يتطلب تأسيس « نظام جديد » . فمن الذي لم يُثِرْ لحضور الثورة ، وبالذات حضورها السياسي ، في معرض حديثه عن مجرى تاريخ النظم الفرنسية بعد 1815 ؟ إلا أنه تجب الإشارة بقوة أيضاً للحضور الفلسفي . فلدى كل المفكرين الجديرين بهذا الاسم ـ في كل أوروبا ، وفي ألمانيا بالمرتبة الأولى كما سنرى ـ بقيت الثورة حية ، بعد واترلو ، « كمطلب فلسفي »[1].

---

(1) هنري غوييه (Henri Gouhier) « شباب أوغست كونت ، وتكوين الوضعية » (la jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme) ـ باريس ـ Vrin ـ 3 مجلدات 1933 ـ 1936 ـ 1941 و « حياة أوغست كونت » (la vie d'Auguste Comte) ـ باريس ـ Vrin ـ الطبعة الثانية ـ 1965 .

وفي فرنسا كان النقد المضاد للثورة ، « الرجعي » ، للتيوقراطيين الرجعيين (كما كان يقال حينذاك) ، ولكن ذوي العقول العميقة ، يتعايش ، شاء أم أبى ، مع فكرة التقدم ، كما قال بها تيرغو وكوندورسيه ، المُبشّرَين المهزومين للحركة التي أرادت الأنوار أن تكون حركة لا تُقهر . وكان ميستر وبونالد ، بالرغم من اختلافهما ، يمتلكان ، إدراكاً قلّ نظيره ، للقوانين الكبرى لتنظيم المجتمعات القديمة ، وقدرة فريدة من نوعها على الإحاطة بالتفاصيل والوصول منها للشيء الأساسي . وعلى فرض أن النماذج القديمة للمجتمع قد أُدينت نهائياً (وهذا ما كان التيوقراطيون ، باستثناء بالانش ، يرفضون قبوله) فإنه لم يكن هناك من شيء يعفي أصحاب العقول المؤهّلة من التفكير ، بذكاء وشغف ، بمتطلبات إعادة تنظيم حقيقي للعلاقات الجماعية والفردية . لقد كان من الملحّ أن يتم ، في عالم الفكر ، اكتشاف المعادل لما كان نابليون ، في ميدان العمل والمؤسسات الإجتماعية - السياسية ، قد أتى به ، وفرضه على الفرنسيين ، بقصد تثبيت ما كان متحركاً وعائماً وغير مؤكد - وهو ما كان بنفسه قد وصفه بكتل الغرانيت . إنّ المعادل لهذه الكتل ، على الصعيد الفكري ، كان يتمثل بما سُمّيَ بالأفكار - الأم (Idées-mères) وبعض هذه الأفكار كان من شأنه الإجابة عن التساؤل الكبير والشامل الذي طرحته عقول شديدة التنوع ، ومتعارضة فيما بينها في أكثر من مجال . إنها الأفكار التي كانت تتنفس ، إذا صحّ القول ، في الهواء بالرغم من اختلاف الأجيال والتي كان من المهم أن يعيش منها ويتغذّى القرن الجديد الذي يبدأ عن الأنقاض .

إن هذه الأفكار - الأم ، « هذه الحقائق المُسنّنة للروح الحديثة » (على حد تعبير هـ . غوييه) هي التالية :

إن الرضى بالنتائج العامة للثورة ، حتى بعد ترتيبها وتصحيحها على يد نابليون ، كان أمراً مستحيلاً . فبعد كل هذا الدمار (الذي كان قسم كبير منه ضرورياً) وبعد الإنفجار الذي هيّأ له عهد طويل من « النقد » ، لم يعد من الممكن تجنّب القيام بإعادة تنظيم كلي للمجتمع ، سواءً في الميدان المادي أم الروحي . وعلى الفكر العلمي أو الوضعي (positif) أن يقود هذه العملية . لقد كان العصر « العضوي » (Organique) الكبير ، المتمثل بالعصر الوسيط الكاثوليكي ، مقابلاً للعصر اللاهوتي (وبنفس الوقت الإقطاعي والعسكري) الذي كانت فيه السلطة الروحية للكُهّان تستبعد ، من خلال ضمانها لوحدة المعتقدات ، كل فوضى أخلاقية وفكرية وسياسية . أما العصر « العضوي » الجديد ، الذي سيمثّل الحالة الإجتماعية النهائية للجنس البشري ، فيجب أن يكون مقابلاً للعصر الوضعي ، أي العصر ضد - اللاهوتي وضد - الميتافيزيكي . إن العلماء ، الذين سيحلّون محل الكُهّان ، سيشكلون السلطة الروحية الجديدة ، المكلّفة

بتأمين ثبات ووحدة المذهب الإجتماعي المشترك .

ومـاذا عن الـسياسة ؟ إنها لن تكون إلاّ جزءاً من العلم العام ، وفرعاً خاصاً من النظام العلمي الجديد ، مُنظّماً كما ينبغي وفق روح هذا النظام (تماماً مثل علم الأخلاق والتربية) .

إن هذا العصر الوضعي سيكون في نفس الوقت العصر الصناعي ، وذلك بالمقارنة مع العصر الإقطاعي والعسكري إنه سيكون عصر السلام ، بالمقارنة مع عصر الحرب إن البشر ، بدل أن يتصارعوا فيما بينهم ، سيصارعوا الطبيعة من اجل أن يجنوا منها موارد هائلة .

وباختصار فإنه من أجل ثورة ينبغي أن تنتهي بحق ، وتُصَحّح ، وتُستخدم نتائجها الخيّرة ؛ ثورة لا تنكر ، مهما كان الثمن ، دروسها الكبرى والمرعبة ، وإنما تفكر بها ؛ ومن أجل عالم لا يمكن إختزاله لعالم النظام القديم ؛ عالم ينظر للأمام ، ويفهم من أجل السيطرة وجني الأفضل (ألم يذهب بالـلاش لحد الكلام عن التحديد والتقمص ؟) . من أجل كل هذا ، وفي سياق فكري واجتماعي وسياسي ملائم للغاية لنشر مواهبه المتعددة (وللتساهل غالباً أمام « مواقعه ») ظهر سان سيمون الذي سيأخذ حجمه الطبيعي ، والذي سيكبر في ظله (في البداية) أوغست كومت ، المتلهف لعرض نتاجه الخاص وفكره القوي باعتباره مؤسس « الوضعية » و ـ إلى حد كبير ـ علم الإجتماع »[1]

1 ـ سان سيمون (Saint–Simon) (1760 ـ 1825)

« كان رجلاً جميلاً ، مرحاً جداً ، ذا وجه ودود وضاحك ،
وعينين مدهشتين ، وأنف طويل جميل ، دونكيشوتي لقد كان غريباً
بشكل مدهش وعجيب ولم يكن بالإمكان الإنفصال عنه »

جـ . ميشليه

هذا الكونت دو سان سيمون ، ابن العم البعيد (ولكن المنحدر « من نفس الأسرة ») للدوق صاحب الأسلوب الإنشائي الطويل ومؤلف المذكرات (Mémoires) المشهورة[*] ، سجله عبر الحرب الأمريكية والثورة والأمبراطورية والملكية ، ووسط أسوأ

(1) هـ غوييه « شباب أوغست كوت » ـ المجلد الثالث ـ ص 385 ـ 386

(*) وهو لويس دو روفروا (Louis de Rouvroy) دوق دو سان ـ سيمون كاتب فرنسي ولد في باريس ، وعاش بين 1675 و1755 كتب مذكرات شهيرة تحدث فيها عن حياة البلاط وكبار الشخصيات في عصره (المترجم)

فترات المرارة التي عرفتها أحياناً حياته الشخصية ، مقتنعاً بثبات وبشكل غير قابل للنقصان ، بالرسالة الكبرى ، الفريدة من نوعها ، التي خصّته بها العناية الإلهية ، والتي لا تقل في شيء عن قيادة الجنس البشري في المجرى الجديد للأشياء الذي كانت تبشر به إشارات عديدة. إنها رسالة جديرة بمن ينحدر مباشرة من شارلمان الذي كان الكونت ينتسب إليه !

إنه « فيلسوف العلم ، ومُشرّع الصناعة ، ونبي قانون الحب » : بهذه العبارات لخّص تلميذ إيشتل (Eichtel) في « معرض مذهب سان سيمون » (l'Exposition de la doctrine de Saint- Simon) ، الصادر في 1829 ، الإسهامات الثلاثة للمُعلّم. إن الشيء الطفيف من المغالاة العاطفية لا ينتزع من هذه الصيغة قيمتها الإرشادية ، لأنّ من الصحيح أن سان ـ سيمون سينتقل ، طوال حياته كمغامر في الميدانين العملي والفكري ، من العلم إلى الصناعة ثم إلى « المسيحية الجديدة » ذات الإتجاه الصناعي[*][1].

فيلسوف العلم

لماذا انتصب ، في البداية ، كفيلسوف للعلم ؟ لأنه اعتقد بأن من الضروري « لوضع حد » للثورة السياسية ، أن تقوم هناك ثورة مساوية لها من حيث الشمول في ميدان العلم ، يستطيع المجتمع الممزق والفاسد التنظيم أن يجد له من خلالها مبدأ للوحدة والتنظيم. إلّا أن سان سيمون كان يقصد بتعبير « العلم » ، الميدان الكامل للمعرفة الوضعية. ولهذا حَلمَ بموسوعة جديدة ، تتفق والعصر الجديد ، ووجّهَ نداءً للعلماء ، في كل فروع المعرفة ، من أجل أن يتّحدوا بعمل خلق علم للبشرية. وهكذا كتب « رسائل أحد سكان جنيف لمعاصريه » (lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains) ، في 1803 ، ثم أتبعها في 1807 ـ 1808 ، بمقدمة للأعمال العلمية للقرن التاسع عشر » (Intraduction aux travaus scientifiques du XIX° siècle) التي

(*) « سنلتقي ثانية فيما بعد بسان سيمون ، باعتباره أحد رواد الإشتراكية ». وسنرى كيف كان على أتباع « الفرنسة » أنْ يبنوا إشتراكية حقيقية ، إنطلاقاً من النزعة الصناعية (l'industrialisme) للمعلم.

(1) أنظر: ميشليه في « تاريخ القرن التاسع عشر » (Histoire du XIX° siècle) ـ باريس ـ 1880

ـ معرض مذهب سان سيمون ـ طبعة (Bouglé- Halévy) ـ باريس ـ 1924

ـ س. شارليتي (S. Charléty) ـ « تاريخ السان ـ سيمونية » (Histoire du Saint- Simonisme) ـ باريس ـ Hachette 1896

ـ جان داتري (J. Dautry) سان سيمون: نصوص مختارة باريس ـ Editions Sociales ـ 1951

ـ م. لوروا (M. Leroy) ـ « الحياة الحقيقية للكونت هنري دو سان ـ سيمون » (La vie véritable du Comte Henri de Saint- Simon) ـ باريس ـ Grasset, Cahiers Verts ـ 1925

طبعها المؤلف ولم ينشرها ، ثم كتب في 1813 مذكرة حول علم الإنسان (Mémoire sur la science de l'homme) ، وزّعت في البداية بشكل نسخ مصوّرة . لكنّ استجابة العلماء كانت أكثر من باردة . لأنّ ما يمكن أن يوجد في هذه الأدبيات غير المرتّبة من « جرثومة » (وهي كلمة تُلفظ غضباً عندما يُذكر سان سيمون) لم يكن من شأنها أن تمسّهم . وهكذا سيكون أيضاً مصير اقتراحه الخاص بدراسة الإنسان في المجتمع دراسة علمية ، بشكل حقيقي ؛ دراسة « وضعية » ستعرف ، بتعبير آخر ، باسم علم الإجتماع ! ومصير بعض العبارات التي أطلقها مثل : « الفيزياء الإجتماعية » ، و « القوانين الصحية للجسم الإجتماعي » ، والنصيحة التي وجهها « للنظر لردود الفعل الإجتماعية كما يُنظر للظواهر الفيزيولوجية » .

إلاّ أنه يجب الإعتراف بأنه مهما كان لدى سان سيمون من شغف بالعلم - مقرون ، كما يقول ، بشغف « بالخير العام » - فإنه كان ينقصه الكثير من التكوين الأكاديمي (ومن المعرفة الوضعية ، بالضبط !) اللازم لجعله يستمر طويلاً في هذا الطريق . ولهذا تخلّى ، بعد أنْ شعر بأنّه غير مؤهل بما فيه الكفاية ، عن فكرة بناء النظرية العامة للعلم ، واكتفى بدراسة المجتمع ، باعتباره « كائناً جماعياً كبيراً » ، وفلسفة التاريخ (التي لها الفضل الكبير ، بنظره ، في تحديد اتجاه « التيار » . الذي هو اتجاه تقدمي !)[1]

وهكذا أصدر في تشرين الأول 1814 كتاب « في إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي » (De la réorganisation de la société européenne) الذي جعل له عنواناً تفسيرياً طويلاً ، هو « أو في ضرورة وسبل تجميع شعوب أوروبا في جسم سياسي واحد ، مع الحفاظ لكل شعب على استقلاله القومي » - وأشار لمشاركة « تلميذه » أوغسطين تياري (Augustin Thierry) في إعداده .

ويعتبر هذا الكتاب مرافعة حارة تدعو لأوروبا إتحادية تحت القيادة الثنائية لفرنسا وانكلترا ،

إن الشعب الإنكليزي ، الذي أصبح بفضل دستوره البرلماني ، الشعب « الحر والأقوى في أوروبا » ، يبين الطريق لأفضل تنظيم أوروبي . إنه التنظيم الذي يُشرف فيه برلمان عام مؤلف من مجلسين على البرلمانات الوطنية . وسيكون هناك رئيس أعلى ، هو الملك ، بواسطته سيبدأ العمل المتمثل أولاً بإقامة برلمان إنجلو - فرنسي (باعتبار أنه كان لفرنسا حينذاك دستور برلماني أيضاً) ثم ، تحت الضغط الانجلو - فرنسي ، برلمانات

(1) م . لوروا « الحياة الحقيقية ... » - ص 249

وطنية لدى كل الشعوب الخاضعة لأنظمة ملكية مطلقة

أما ألمانيا فقد كانت موضوعاً لتأملات عميقة: لقد كانت وما زالت مُقَسَّمة، وهذا ما يجعلها «تحت رحمة الكل». إنها لا يمكن أن تصبح قوية إلاَّ إذا توحدت، بمساعدة البرلمان الأنجلو - فرنسي، وفي ظل حكومة حرة. وحينذاك سيدعوها قدرها لأن تلعب «الدور الأول» في أوروبا.

إن الفكرة الأساسية للمؤلف، كما نرى، تكمن في إحلال الشكل البرلماني محل الشكل «التسلسلي أو الإقطاعي» للتنظيم السياسي القديم. إن زمناً يجب بالضرورة أن يأتي وتشعر فيه الشعوب بأنه يجب البدء بتسوية نقاط المصلحة العامة، قبل «النزول للمصالح القومية». حينذاك سيتحسن كل شيء، وستخمد الحروب وتهدأ الإضطرابات. وهذا بالضبط هو ما تتجه نحوه، وما يحملنا تجاهه مجرى العقل البشري.

إن الحماسة والحمية والنزعة التنبوئية، المتحالفة لدى سان سيمون مع وعي قوي للذات، كانت تطبع هذه الخلاصة الحارة التي غالباً ما استشهد بالسطور الأخيرة منها (عن جدارة). «لقد وضع خيال الشعراء العصر الذهبي في مهد الجنس البشري، بين الجهل وفظاظة الأزمنة الأولى. لقد كان من الواجب بالأحرى أن نضع فيه العصر الحديدي. إن العصر الذهبي للجنس البشري ليس قط خلفنا، إنه في الأمام، إنه يوجد في كمال النظام الإجتماعي، إن آباءنا لم يروه قط، أما أبناؤنا فسيصلون له يوماً ما، وعلينا نحن أن نشق لهم الطريق».

بهذا النص، كان سان سيمون يطرح على نفسه، في عام 1814، سؤالين أساسيين: ما هو «كمال» النظام الإجتماعي، وكيف «نشق الطريق»؟ وسيكون عليه أن يجيب عليهما، وقد أجاب بمرارة.

ولكن ليكن مفهوماً (يقول سان سيمون) بأن أحداً لا «يَخْلِقُ» من لا شيء، ولا يخترع، النظام الإجتماعي الكامل، ولا حتى غير الكامل. «إننا نلمح التسلسل الجديد للأفكار والمصالح الذي يَتَشَكَّل، ونَدُلُّ عليه، وهذا كل شيء؛ إن النظام الإجتماعي إمَّا أن يكون واقعاً أو لا يكون»[1].

بناء عليه، ماذا سيلمح، المعلم، وعلى ماذا سَيَدُلُّ؟ أي مغامرة مصيرية

---

(1) أنظر سان سيمون: «المؤلفات» (Oeuvres) - باريس - Editions Antropos - المجلد الأول - ص 153.

سيكتشف ، وما هي الكلمة السرية التي ستجعل المغارة تنفتح ؟ لقد كان الجمهور يعرفها منذ ثلاث سنوات (في كانون الأول 1816) إنها كلمة الصناعة فبعد المجلدات الأربعة للمجموعة التي صدرت تدريجياً ، حتى عام 1818 ، تحت هذا العنوان ستظهر نشرة المُنَظِّم (l'Organisateur) ، في 1819 ـ 1820 ، ثم النظام الصناعي (le Système Industriel) في 1821 ـ 1822 ، وأخيراً عقيدة الصناعيين (Catéchisme des Industriels) في أربعة دفاتر (1823 ـ 1824) إن لقب « مُشرِّع الصناعة » ، ومؤسس النزعة الصناعية ، هو الذي اختاره ، على ما يبدو ، سان سيمون ، من أجل أن يُخلِّد اسمه لدى الأجيال التالية !

الصناعي (L'industrialiste)

النحل والزنابير .

« كل شيء من أجل الصناعة ، كل شيء من أجلها » ، هذا هو الشعار الإفتتاحي للكراس الدعائي المطبوع في نيسان 1817 فما هو إذن المجتمع ، إن لم يكن مجموع واتحاد الناس المنصرفين لأعمال مفيدة ، الناس المنتجين (كالنحل) ، بالمقارنة مع أولئك الذين لا ينتجون ، الذين يستهلكون أو يريدون أن يستهلكوا كما لو كانوا ينتجون ، الذين يعيشون كطفيليين (كالزنابير) وما هي الحرية ، بالنسبة للأوائل ، إن لم تكن عدم « الإزعاج أثناء القيام بالعمل المنتج وعدم القلق أثناء التمتع بما أنتجوه » ؟ هل يمكن أن يكون هناك من « هدف وحيد » لكل الأفكار وكل الجهود غير تحقيق التنظيم الأكثر ملاءمة للصناعة ؟ إن على الطبقة الصناعية واجب متابعة الحركة التي بدأتها منذ انعتاق البلديات (Communes) ، والاستمرار بكسب المواقع حتى تصل أخيراً لإكتساح المجتمع بأسره . لقد آن الأوان « لقيام الثورة العامة ، الثورة المشتركة لكل الشعوب المتمدنة ، وذلك في مكان ما في الأرض التي تسكن عليها » إن هذه الثورة ستغير كل أوضاع الحكومات « فهذه ستكف عن قيادة البشر ،وستقتصر وظائفها على منع الإخلال بالأعمال المفيدة ، ولن يكون هناك تحت تصرفها إلاَّ القليل من السلطة والأموال ، لأن القليل من السلطة والأموال يكفي لبلوغ هذا الهدف »

ضمن هذا المنظور الجديد ، تصبح السياسة علم الإنتاج ، العلم الذي يدور موضوعه حول نظام الأشياء الأكثر ملاءمة لكل أنواع الإنتاج إن القرن الجديد ، الذي سيكون القرن الصناعي ، ، يعرض على الفلسفة مهمة جديدة · إنها المهمة التي يشعر سان سيمون بأنه قد عُيِّن من أجل أن يُكَلَّ عنها ، ويضع بذلك حداً « لسبات الكُتَّاب السياسيين » ، ويدعو لإحداث تغيير ضروري في مواضيع الاهتمام . إنها المهمة الكبيرة

التي تنحصر في إعادة النظر بكل الأفكار وذلك من أجل إرسائها على أسس الصناعة ، « ومن أجل أن نَرُدَّ كل علم الأخلاق للإنتاج ، مثلما سنرد إليه السياسة » .

إن مثل هذا العمل الكبير لا يمكن أن يتم بالتأكيد في يوم واحد . وسيكون حتى من المؤسف تخطي مرحلة الإنتقال باستعجال ، والقفز فوق الأجيال . إن من الواجب بذل الجهد لتسهيل العبور . وينبغي الإعتماد في هذا على تقدم العقل البشري : إن هذا التقدم يتجه لإسقاط الأفكار القديمة ، ولاستخدام الأفكار « الوضعية » . كما أنه ينبغي الاعتماد أيضاً على تحالف كل فئات الصناعيين - لأنّ الصناعة واحدة ، والمنتجون من كل الطبقات وكل البلدان هم أساساً « أصدقاء » . إن التنسيق بين الصناعتين الوطنيتين ، الإنكليزية والفرنسية ، سيكون ضرورياً وكافياً من أجل تحديد هذا التحالف الذي سيتضافر لإقامته الممارسون والمُنظِّرون .

إن إقامة مثل هذا النظام الصناعي يفترض حتماً موقفاً ما من حق الملكية . إن مسألة تكوين الملكية هي بالفعل المسألة الأهم التي ينبغي حَلُّها . إن البعض يهتم كثيراً بمسألة شكل الحكم ، كما لو كانت كل السياسة « تتمركز هنا » . في حين أن الملكية هي المسألة الأساسية . فكيف يجب أن تتكون في ظل العلاقة بين الحرية والثروة (بين « حريات الصناعة » ، و « نمو الثروات ») وذلك لما فيه خير الأمة ، وخير المجتمع بأسره ؟

وباختصار ، وبعبارات عملية ، فإن مؤلِّف مجموعة « الصناعة » كان يعتزم فتح معركة بين « الصناعيين » وكل « الآخرين » . وقد فتحها بشكل مفيد .

ولكن بمَنْ نُصَنِّف بالضبط في عداد هؤلاء « الآخرين » ؟

النبلاء ، وملاك الأراضي من غير المزارعين ، وكذلك الفقهاء ، ثم كل أولئك الذين لا ينتجون والذين يمارسون حتى الآن نوعاً من الرفعة السياسية على المنتجين (وهم كبار رجال الدين ، كبار القضاة ، العسكريون من ذوي الرتب العالية) . أما المزارعون فيعتبرون ، بالطبع ، من بين الصناعيين .

ونقرأ في الصفحات الأخيرة من « الصناعة » : « إن الطبقة الوحيدة في المجتمع التي ترغب بأن يسمو لديها الطموح والشجاعة السياسية ، الوحيدة التي يمكن أن يكون الطموح لديها مفيداً ، والشجاعة ضرورية ، هي ، بصفة عامة ، طبقة الصناعيين : لأن مصالحهم الخاصة تتفق كلياً ، وبقوة الأشياء وحدها ، مع المصلحة العامة . إن شعورنا بهذه الحقيقة هو الذي جعلنا نحتضن قضية الصناعيين ، وننظر إليها باعتبارها مركز الحضارة الحقيقي ومؤزرها » .

ويذهب سان سيمون لحد المزايدة في المقالتين النقديتين المنشورتين ، في نيسان 1819 ، تحت عنوان : « الحزب الوطني أو الصناعي ، مقارناً بالحزب المعادي للوطن » (le Parti national ou industriel comparé au Parti anti- national) و « حول المشاجرة بين النحل والزنابير » (Sur la querelle des abeilles et des frelons) . وتخرج المقالة الثانية بتحريض مثير مُوجَّه لصناعيي فرنسا : هؤلاء الذين لم يعرفوا ، حتى الآن ، إلاّ النُّواح « كالنساء » ! إنهم لم ينتبهوا بما فيه الكفاية ليقوموا جميعاً بتوقيع عريضة مُوجَّهة للملك ، فور عودته للعرش ، تتضمن هذه الكلمات فقط : « سيدي ، إننا نحن النحل ، فتخلص من الزنابير » ! لقد كانت تنقصهم الإرادة والمعرفة (والمقصود المعرفة السياسية التي تكمن أولاً ، « في فكرة واضحة عن النظام السياسي الملائم لهم ، ثم في معرفة كيفية توحيد جهودهم ضد حزب النبلاء »)[1]

المُنَظِّم و « المَثَل » (l'Organisateur et «la Parabole»)

منذ آب 1819 ، كانت هذه السطور تتمة ؛ فقد أملى كُرّاس للمؤلف عن قرب صدور نشرة « المُنَظِّم » ، وكشف عن طموحاتها . وقد صَدَرَت النشرة ، غير المُرتَّبة ، في الفترة من تشرين الثاني 1819 إلى شباط 1820 . وبدأت « بمقطع أول » قصير جداً ، من عشر صفحات بالكاد . لكن هذه الصفحات كانت مهيأة ، في ذلك الحين ، وكما سنرى ، لأحداث مضطربة ، كما كانت سبباً في شهرة المعلم أكثر من كل ما أنتجته ريشته المثمرة . (وقد عَنْوَنَ أوليند رودريك (Olinde Rodrigues) ، التلميذ المخلص لسان سيمون ، هذه الصفحات « بالمَثَل » (la Parabole) في عام 1832)

ويقوم هذا المَثَل على افتراضين : الأول هو أن تفقد فرنسا فجأة « فيزيائييها الخمسين الأوائل ، وكيميائييها الخمسين الأوائل ، وفيزيولوجييها الخمسين الأوائل ورياضييها الخمسين الأوائل ، وأمثالهم من الشعراء والرسّامين والنحّاتين والموسيقيين والأدباء . ويتلاحق التعداد للخمسين الأوائل في كل الحرف ، وكل المهن ، وكل الفنون ، ثم للمائة الأوائل من التجار وللستمائة الأوائل من المزارعين (ويصل بالإجمال للثلاثة آلاف الأوائل من علماء فرنسا وفنانيها وحرفييها)

ويتساءل سان سيمون ، ماذا سيعني هذا إن لم يكن فاجعة رهيبة ، وشرّاً هائلاً لا يمكن تعويضه إلاّ لقاء « جيل كامل » (باعتبار أن الطبيعة لا تسخو إلاّ قليلاً « بالشواذ » ، والناس الذين يتميزون في الأعمال ذات المنفعة الوضعية هم شواذ

(1) انظر : « المؤلفات » ـ المجلد الأول والثاني

حقيقيون » ؟ إن خسارة هؤلاء الفرنسيين ، « الأكثر إنتاجاً بشكل أساسي » ، الذين يقومون بالأعمال التي تحتاجها الأمة أكثر من غيرها ، والذين يجعلون هذه الأمة « منتجة » في كل الميادين ، إن خسارتهم ، هم الذين يُعتبرون « بالحقيقة زهرة المجتمع الفرنسي » ، سيعني الحكم على الأمة بأن تصبح ، في الحال ، « جسداً بلا روح » ، وأن تقع « فوراً في حالة من الدونية إزاء الأمم التي تنافسها اليوم ، وأن تستمر بالبقاء تابعة لها طالما أنها لم تُعوِّض هذه الخسارة ، وطالما أنه لم ينبت لها رأس مجدداً » .

لننتقل الآن ، مع المعلم ، للإفتراض الثاني :

لنحتفظ فرنسا « بكل الرجال العباقرة » الذين تستطيع أن تملكهم في ميادين العلوم والفنون الجميلة والآداب والمهن ، لكنها « ستفقد في نفس اليوم السيد شقيق الملك ، والدوق دو أنغوليم ، والدوق دو بري ، والدوق دورليان » (وتتلاحق تعداد الأسماء الكبيرة) ، وستفقد في نفس الوقت « كل ضباط التاج الكبار ، وكل وزراء الدولة ، ومستشاري الدولة ، والماريشالات ، والكرادلة والبطاركة وكبار رجال الدين الآخرين ، وحكام المقاطعات ومساعديهم ، والعاملين في الوزارات ، وكل القضاة ، وفوق كل هؤلاء ، العشرة آلاف مالك الأكثر غنى من بين أولئك الذين يعيشون كالنبلاء » .

فماذا سيحدث ؟ يعلق سان سيمون على هذا الإفتراض بهدوء قائلاً إن هذا « الحادث » سيُحزن الفرنسيين بالتأكيد ، لأنهم « طيّبون » ، ولأنهم لن ينظروا بلا مبالاة لإختفاء العديد من مواطنيهم فجأة ، « لكن خسارة الثلاثين ألف فرد ، المعتبرين بأنهم الأكثر أهمية في الدولة ، لن يُسبب لهم الحزن إلاّ من زاوية عاطفية بحتة ، لأنه لن ينجم عن ذلك أي ضرر سياسي للدولة » . فلا شيء أسهل ، بالفعل ، من ملء الأماكن التي أصبحت شاغرة (والتي سيتقدم لها فوراً مرشحون لهم مؤهلات مساوية أو أعلى) . فأي صلة حقيقية تربط بين كل هؤلاء المهمّين وازدهار الأمة (الذي يرتبط بتقدم العلوم والفنون الجميلة والآداب والمهن) ؟ إنهم لا يستطيعون ، بالعكس ، إلاّ الإضرار بهذا الإزدهار . وإنهم ليضرّون به ، بطرق عديدة ، منها قيامهم بحرمان العلماء والفنانين والحرفيين « من الدرجة الأولى من الإعتبار التي تعود لهم شرعاً » . نعم ، إن هؤلاء هم الوحيدون الذين يقومون بالأعمال المفيدة وضعياً للمجتمع والتي لا تكلفه تقريباً أي شيء . ومع ذلك فإنهم « المرؤوسون » للأمراء وللحكام الآخرين « الروتينيين والعاجزين تقريباً » .

وتعلو نبرة المؤلّف ، في السطور الأخيرة من المقطع المبتكر ، فيعلن بأن افتراضه المزدوج يُظهرُ إلى أي حد يمثل المجتمع الحالي بالحقيقة « العالَم المقلوب » : فالعاجزون

الذين يتولون المناصب يقودون المؤهّلين » « وأكثر الناس اللاأخلاقيين مدعوّين لهدي المواطنين للفضيلة » ، والمذنبون الكبار مُوكَلون بمعاقبة أخطاء الجانحين الصغار » . نعم ، إن الجسم السياسي مريض بمرض « جسيم وخطير » ، يصيب مجموعه وأجزاءه في نفس الوقت . تلك هي الحقيقة التي سيتباهى سان سيمون بأنه تجرأ على عرضها بكل « عُرْيها »[1]

وينجم عن هذا أن نظاماً سياسياً جديداً يفرض نفسه ، يتشكل منسجم مع « الحالة الراهنة للأنوار » ، ويتنافر باستمرار مع النظام الحالي الذي يبدو كنوع من « المسخ » . إن الشعار الذي يلخص هذا النظام الجديد والذي يرتبط بالتمييز بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية ، هو التالي المؤهلات بدل السلطات ماذا يعني هذا ؟ إن المشرِّع سيشرحه بإسهاب في الرسالتين الثامنة والتاسعة

في المرتبة الأولى تأتي « المؤهلات الصناعية أو الفنية والمهنية » مهمة هذه المؤهلات أن تحل محل السلطة الإقطاعية أو العسكرية ، وأن تأخذ مكانها في قيادة الشؤون الزمنية ؛ إنها المؤهلات « الزمنية الوضعية » وبخلاف التي تحل محلها ، فإنها تستبعد التعسف إن كل شيء فيها قابل لأنْ يُحكَم عليه ، وفيها لا تُطلَب إلّا درجة ضعيفة جداً من قيادة الإنسان للإنسان

وتأتي في المرتبة الثانية « المؤهلات العلمية » التي تتولى قيادة الشؤون الروحية إنها المؤهلات « الروحية الوضعية » . إنها لا تتطلب إيماناً أعمى ، وهي تُحِلُّ سلطة « البرهان » محل سلطة « الوحي » في النظام اللاهوتي

هكذا يتم الحفاظ على التقسيم الثمين بين ما هو روحي وما هو زمني لكنه لم يَعُد تقسيماً بين سلطتين ، وإنما بين نوعين من المؤهلات (« إني لا أقول بأن سلطة جديدة ترتفع إلى جانب كلٍ من السلطتين القديمتين ، وإنما نوع من المؤهلات التي ترتفع إلى جانب كل سلطة ») .

إننا نفهم من هذا بأن سان سيمون كان يحرص على أن يضمن « الدرجة الأولى من الإعتبار » للناس الأكثر فائدة للمجتمع ، أو بتعبير آخر للمزوَّدين بالمؤهلات الوضعية ، وذلك بدل « المُهمِّشين » والباحثين التكاليف وغير المفيدين لقد كان يتصور ، ضمن هذه الرؤية ، مشروع دستور ، ويعرضه على قرّاء المُنظِّم لكن المجالس الثلاثة المكلَّفة

---

(1) أنظر « القطيع المكافئ » في « المؤلفات » ـ المجلد الثاني « المنظِّم » المقطع الأول ـ ص 17 وما بعدها

« بالإبداع » بالنسبة للأول ، و « بالدراسة بالنسبة للثاني ، و « بالتنفيذ » بالنسبة للثالث ، والمقابلة للطبقات الثلاث الصناعيين ، والعلماء ، والمهنيين ، الممثلين برؤسائهم ، لم تكن تحمل معها إلاّ القليل من الإقناع ؛ فقد انطلق المعلم ، بطواعية ، للإهتمام ب بالتفاصيل التي تدخل قليلاً ضمن نطاق « السياسة المسليّة » (على حد تعبير هـ . غوييه) (إلاّ أن اقتراحاً ضيقاً بالنتائج النظرية والعملية ، مثل : « إن الملكية يجب أن تقوم على الأسس التي يمكن أن تجعلها أكثر ملاءمة للإنتاج » ، لا يدخل بالتأكيد ضمن هذا النطاق)

ولكن ألم تكن جرأة ووقاحة « المثل » تدخل ، في ذلك الحين ، ضمن نطاق السياسة « القائمة على المجازفة » ؟

لقد كان الإفتراض الثاني يُتمّي ، من بين الكبار الذين لن يحتى اختفاؤهم المفاجيء ، بالإجمال ، الشيء الكثير بالنسبة للدولة ، الدوق دو برّي إلاّ أن هذا اغتيل بالفعل ، في 13 شباط 1820 ، على يد لوفيل (louvel) . وصادف حينذاك أن كان سان سيمون مُقدّماً للمحاكمة بسبب الدعوى المقامة عليه لكتابته « افتراضه المزدوج » ، الذي وُصِف بأن فيه « إهانة للعائلة المالكة » . وكان قد حُكِمَ عليه غيابياً ، في 3 شباط ، بالسجن لمدة ثلاثة أشهر وبدفع الغرامة والتكاليف (إلاّ أنه كان يحتفظ بعد بحق الإعتراض على الحكم) لكن حركة لوفيل كانت ، في هذه الظروف ، مصادفة مؤسفة من شأنها أن تفسد قضيته !

وقد جادل سان سيمون بمهارة تقريباً ، وكتب في « المنظّم » ، ووجه للمحلّفين اربع رسائل كما دافع عن نفسه أمام الجمهور بذكاء . وقد بُرّيء وخرج في نهاية الأمر من القضية « بشهرة إعلانية » كان يجب أن يشكر السلطة عليها ، لأنها ساعدته في التعريف بيُنه (كما أعلن) « في طبع القرن التاسع عشر بطابع المنظّم »[1] .

وهذه الغاية وضع سان سيمون لمنشورات الصادرة في عام 1821 عنوان النظام الصناعي (Système industriel)[2]

النظام الصناعي ما المقصود بذلك ؟ أن يضع على عاتق فرنسا الملكية عبء القيام بالمهمة الكبرى والعاجلة المتمثلة بإعادة التنظيم الإجتماعي .

---

(1) أنظر « المنظّم » - في « المؤلفات » - المجلد الثاني - الرسالة الثامنة - ص 77 ، والرسالة السادسة - ص 50 ، وكذلك كتاب لوروا حول « الحياة . » ص : 307 - 308 .

(2) أنظر « المؤلفات » المجلد الثالث « في النظام الصناعي »

« لتتولى الملكية قيادة الحركة العامة التي تدفع اليوم المجتمع نحو إقامة النظام الصناعي والعلمي ». وليحمل جلالة الملك طابع الملك المؤسِّس لهذا النظام الذي سيضع « السلطة الروحية الجديدة بين أيدي العلماء ، والسلطة الزمنية الجديدة بين أيدي رؤساء الأعمال الصناعية ». إن الدستور الحقيقي الذي تحتاج إليه فرنسا هو الدستور الصناعي ، لأن الشرعة(*) لا يمكن النظر إليها إلا باعتبارها خالقة « لنظام مؤقت » من شأنه فقط أن يُسَهِّل الإنتقال نحو النظام الحقيقي الدائم والنهائي. إن الشروط الأساسية التي تحدد لحظة نضج هذا الدستور الصناعي أصبحت اليوم متوفرة بشكل كامل (إنما تتمثل بالتسعة والعشرين مليون وبصف صناعي من أصل الثلاثين مليون فرنسي ، وملاحظة وجود نفس هذا الإتجاه لدى كل الأمم التي تحيط بفرنسا ، وتمرّ مثلها بنفس « المرحلة من الحضارة »). هذا ما يُبَشِّر به سان سيمون.

ونظراً لما لاحظه ، بانفعال ، من فتور سياسي لدى الصناعيين والعلماء (هؤلاء الذين كان عليهم أن يتولوا بأنفسهم قيادة القضية الوطنية ، لأنها « قضيتهم ») يُوَجِّه سان سيمون نداءً مُلِحّاً لجلالة الملك من أجل أن يتولى قيادتهم ليصبحوا نشيطين !

ويُلِحُّ سان سيمون على القول بأن مثل هذه الإعادة للتنظيم هي التي من شأنها فقط أن تنهي بحق الثورة ، وتضع حداً للأزمة التي ما زالت قائمة منذ ثلاثين سنة ، والتي تكمن أساساً في الإنتقال من النظام الإقطاعي واللاهوتي إلى النظام الصناعي والعلمي. وهي أزمة يمكن بطبيعتها أن تمتد « حتماً » لحين قيام النظام الجديد بنشاطه كاملاً ».

لكن سؤالاً مسبقاً يطرح نفسه : إنه السؤال المتعلق بهدف العمل الذي يحتاج إليه كل مجتمع ، والذي تحدد طبيعته نظامه الخاص. إنَّ سان سيمون لا يريد ، على طريقته الحاسمة ، أنْ يُحَدِّد كهدف إلاّ الغزو (la conquête) أو العمل. فالهدف الأول يلائم المعتقدات « العمياء » ، أما الثاني فيناسب البراهين « العلمية » ، أي التي تقوم على الملاحظات الوضعية. إن خياراً واضحاً جداً يجب أن يقوم بين الهدف الأول والثاني ، وإلاّ فإن النظام السياسي ، برأيه ، وكما أثبتت ذلك التجربة ، لا يمكن أن يكون له ، ولن يكون له ، إلاّ طابعاً هجيناً ».

ورداً على الإعتراض المحتمل القائل بأنّ للعقد الإجتماعي هدفاً واضحاً ومُحَدَّداً يتمثل بتأمين الحفاظ على الحرية ، يجيب سان سيمون (دون أن يهتم بأن البعض

(*) الشرعة الدستورية التي أصدرها لويس الثامن عشر في 4 حزيران 1814 بعد استعادته لعرش فرنسا إثر هزيمة نابليون في معركة واترلو (المترجم).

سيتهمونه بتغيير موقفه) بأن هذا الأمر يمكن أن يكون حقيقياً في زمن العهد « الإقطاعي » و « اللاهوتي » الذي يتضمن ، بالفعل ، الكثير من التهديدات للحرية ؛ أما في ظل العهد « الصناعي والعلمي » الجديد فالأمر مختلف كلياً . لأن « أعلى درجة » من الحرية الإجتماعية ، في الميدانين الروحي والزمني ، ستكون ، في هذا النظام ، مضمونة بالضرورة ، ودون أن تكون هناك حاجة للإهتمام بهذا الأمر مباشرة[1] !

بعد هذا سيجد القارىء نفسه مهيأً للأفكار المضادة والتغييرات التي ستُعطي للكلام السياسي للمؤلف حول « تحوّل » الملكية ، معناه الكامل . إن هذه الملكية لا تستطيع ، تحت طائلة الذبول ، أن تتبع لمدة أطول نهجها القديم المعتاد . ويجب عليها أن تنحاز للطبقة المؤهلة لدعمها والتي تريد ذلك (شريطة أن يمارَسَ العمل الملكي ، بالطبع ، لمصلحتها) . لقد أصبحت فرنسا « معملاً كبيراً » ، والأمة الفرنسية « ورشة كبيرة » . وعلى الملك الآن أن يعتبر نفسه « رئيس المنتجين في مملكته » . وعليه ، فإن السلطة يجب أن تنتقل (وهذا ما كان يجب أن يكون هدف الثورة !) من أيدي « المتكلمين » إلى أيدي « الإداريين » ، من أيدي « السياسيين » إلى أيدي « المنتجين » .

ويتمسك سان سيمون بقوة بهذه الفكرة الأخيرة . فهو يرى بأن إحدى أسوأ الحماقات التي قامت بها الأمة الفرنسية أثناء الثورة ، تتمثل بكونها انتشت بالأمجاد العسكرية والفتوحات في عصر أصبحت فيه « شهوة الإنتاج الوحيدة التي بإمكانها أن توفر الرضى الدائم والإزدهار العام والمتين » . إن سان سيمون يستطيع أن يتباهى لكونه أدرك هذه الشهوة وشجعها أكثر من أي شخص آخر . فهو الذي كتب (كما يقول لنا) للدفاع عن الصناعيين ضد متملقي الملك وضد النبلاء ، أي للدفاع عن النحل ضد الزنابير . وهو (كما أضاف) الذي رأى ، بعمق نادر ، أن الصراع السياسي لم يأخذ بعد قط « طابعه الحقيقي » ، وأن عليه الآن أن يأخذه . وهذا ما يؤكده سان سيمون في رسالته لوزير العدل حينذاك ، التي سعى فيها لأن يضمّه لمذهبه : « إن حزب المنتجين لن يتأخر في الظهور . وانتصار السلطة الحالية ليس ممكناً إلا إذا غيرت طبيعة المعركة ، وحددت الصراع الحقيقي ، ووضعت نفسها على رأس المنتجين وضد كل الطفيليين » .

ولو سأله سماحة وزير العدل : من أنت حتى تكلمني هكذا ، وتكلفني بأن أنصح الملك بهذه الرسالة التي لا تعنيني . وأبادر بحرية لأنْ أقترح عليه اتخاذ التدابير المعتمدة

---

(1) أنظر « في النظام الصناعي » ، المؤلفات ـ المجلد الثالث .

والأفكار التي تعتقد أن من الحسن عرضها عليه ؟ فإن المعلّم سيجيب مسبقاً على هذا السؤال في « الرسالة الثالثة الموجهة للسادة المزارعين وأصحاب المعامل ، والتجار ، وأصحاب المصارف والصناعيين الآخرين » ، بقوله : « لقد تلقيت رسالة إخراج السلطات السياسية من أيدي رجال الدين والبلاء والقضاة ، من أجل إدخالها في أيدي الصناعيين . وسأقوم بهذه الرسالة مهما كانت العقبات التي يمكن أن أصادفها ، وحتى لو حاولت السلطة الملكية ، التي لا ترى مصالحها الحقيقية ، مقاومة ذلك ».

وقد أتبَعَ سان سيمون ، حركة العرور هذه السابعة من أصابعه والتي تستحق الإعجاب والإبتسام ، بالإعلان عن الإيمان بمبدأ علمي . (« إنها الملسمة التي كوّنت أهم المؤسسات السياسية ، إنها الوحيدة التي تمتلك السلطات الكافية لإيقاف عمل المؤسسات التي أصبحت قديمة ، ولتأسيس مؤسسات جديدة تقوم على مذهب مُتّفق ») . وبنفس الحركة ، يُطعِّم سان سيمون هذا المبدأ العلمي بمبدأ إجتماعي . إن « كل المؤسسات السياسية تستمد قواها من الخدمات التي تقدمها لأكثرية المجتمع ، وبالتالي للطبقة الأكثر فقراً »[1] .

عقيدة الصناعيين (le Cathéchisme des Industriels)

لقد أرادت الدفاتر الأربعة لعقيدة الصناعيين ، التي صدرت في 1823 ـ 1824 ، أن تكون مساهمة جديدة (أيجب القول أنها الأخيرة ؟) من سان سيمون في إنجاز هذه الرسالة الكبرى والضخمة . إن الدفترين الأوّلين يُفصّلان في المواضيع المعتادة للنزعة الصناعية « التقدمية » (على حد قول « لاروس ») التي يسعى سان سيمون جاهداً لتحديد مظاهرها ونتائجها بدقة . وقد قيل فيها أن القوة الصناعية إذا استمرت في البقاء سلبية وسط الزمر التي تتصارع على السلطة ، فإن المجتمع سيصبح مُهدّداً . لهذا يجب تكليف الصناعيين الأكثر أهمية بإدارة الثروة العامة . كما يجب على الطبقة الصناعية أن تعي تفوقها العددي (أكثر من 24 على 25 من الأمة) والعقلي ، هي التي تهتم بالأعمال المفيدة ، والتي لم تكف ، خلال العديد من القرون ، عن الصعود في فرنسا ، في حين كانت الطبقات غير الصناعية « تتقهقر في كل المجالات » . إنها لن تجد نفسها في مكانها الطبيعي إلاّ عندما تتبوأ سدة المرتبة الأولى ، كحاكمة (وليس كمحكومة) فليكن للصناعيين رأي سياسي خاص بهم ، وسيكون هذا هو الرأي العام ، أي ملك العالم ، الذي لن يستطيع أي شخص مقاومته . إن تربية الصناعيين ، أو بعبارة أخرى

---

(1) المؤلفات ـ المجلد الرابع ـ ص . 198

تعليمهم كيف يتصرفون وفقاً لمصلحتهم ، سيكون أمراً ممكناً في فترة تقل كثيراً عما يُعتقد . إن من الصعب أن يسبح المرء في إتجاه التيار ، ومن الشذوذ أن يرغب بالتقهقر في الحضارة !

إن سان سيمون ينتظر من فرنسا أن تكون الدولة الأولى (وتأتي بعدها مباشرة إنكلترا) التي تنتقل من النظام « الحكومي » (gouvernemental) إلى النظام « الصناعي » . فليتوجه الصناعيون ، لهذا الغرض ، وبعبارات مُلِحَّة ، للملك ، الذي يُمثل قمة الهرم القومي (الذي تتألف قاعدته من العمال المشتغلين بالأعمال اليدوية ، ويوجد في مراتبه المتصاعدة الرؤساء الصناعيون ، فالعلماء ، فالفنانون) . إن سان سيمون يرفض الملكية « الدستورية » ! فهذه الصيغة « ميتافيزيكية بشكل مرعب ، وهي تعني حالة هجينة من التنظيم الإجتماعي . . . يشكل فيها صانعو الجُمَل والكُتّاب العاملون الطبقة المسيطرة » . ويدعو للملكية الصناعية ! إن من المهم أن تحلّ كلمة صناعية ، كراية للحزب السياسي الجديد ، محل كلمة ليبرالية ، المليئة بالمساوىء . إن هذا الحزب سيكون متميزاً عن كل الأحزاب التي وجدت منذ عام 1789 ، فهو سيكرس جهوده لإطفاء الروح النقدية والثورية السائدة ـ حيث كانت ضرورية ـ منذ أيام لوثر ، والتي ينبغي ، من الآن فصاعداً ، على الإتجاه « السلمي والتنظيمي » أن يحل محلها .

وفي أواخر الدفتر الثاني يُبَشِّر المعلم ، بشيء من اللهجة الإحتمالية الدوغمائية والتعليمية ، بأن « أزمة الإنتقال بدأت بمواعظ لوثر ، وأن الموضوع المباشر لعقيدة الصناعيين هو إنهاؤها » .

وفي الدفتر الثالث يتغير المنظور بالنسبة للقارىء . وسبب ذلك أن هذا الدفتر ـ كما ينبغي الإشارة فوراً ـ ليس لسان سيمون . لقد أسند المعلم أمر كتابته لأوغست كونت ، التلميذ السابق في مدرسة البوليتكنيك ، والذي كان سان سيمون قد اتخذه أمين سر له في آب 1817 ، وهو في سن العشرين ، (ليحل محل أوغسطين تييري ، الذي كان قد تركه) . لقد كان هذا الإلتقاء بين الرجلين ذا فائدة كبرى بالنسبة لتاريخ الفكري ، لكنه كان مليئاً ، بشكل طبيعي إلى حد ما ، بالإحتكاكات وسوء التفاهم . فسان سيمون ، كان من جهة أولى ، يناهز الستين من العمر ، وسيداً كبيراً بدأ مرحلة الإنحدار ، ومغامراً في كل شيء « وبوهيمي التفكير » ، وموقظاً غير عادي للأرواح ، « ومُوَلِّداً للأفكار » ، ولكن غير مُرَتِّب للغاية ، وأوغست كونت ، من جهة أخرى ، كان شاباً فتياً ، من أصل بورجوازي صغير ، وصاحب دماغ علمي وقسمي قوي ودقيق . إن

مناخ ما بعد الثورة الذي كان سائداً في ذلك الحين ، يُفسر بسهولة هذا الإلتقاء ، وذلك بالإضافة لوجود الأفكار ـ الأم ، التي أشرنا إليها ، في الجو ، والإحساس العميق بالحاجة للفكر المتطلع لإعادة التنظيم . هذه الحاجة التي كان أوغست كونت ، خريج البوليتكنيك الشاب الذي تلتهمه الشهوة الفكرية ، والمتطلبات الملحمية ، التي يوجد بمقدمتها نظام عقل مندهش ، مؤهلاً للإستجابة لها بشكل صحيح أكثر من المعلم هذا المعلم الذي كان ، من جهة أخرى ، فاتناً ، والذي سيفتنه في البداية ولمدة أشهر طويلة بالفعل لقد افتتن أوغست كونت بشكل فريد من هذا اللقاء ، وكان سعيداً لقيامه بالكتابة للمعلم قبل أنْ تَفْسُد الأمور بينهما في النهاية كما سنرى !

أما الدفتر الرابع فقد كان سان سيمون يريد أن يقسمه إلى جزئين ، الأول يتوجه فيه فقط إلى العقل ، بينما يخاطب في الثاني القلب . لكن المعلم سيتوفى قبل أن يتمكن من كتابة هذا الجزء الثاني وقد وضع في مقدمة الدفتر مخططاً للتنظيم الإجتماعي يقوم عن فكرة الطابع « الثانوي » للعمل الحكومي ، وهي الفكرة العزيزة عليه جداً والتي كان قد قال بها سابقاً وينص هذا المخطط على وحدات ثلاث « أستاديات » (Professorats) كبيرة الأولى للسلوك السياسي والصناعي الذي ينبغي إتباعه (وهي موجّهة « للصناعيين من كل الأجناس وكل درجات الأهمية ») ، والثانية لعلم الأخلاق والثالثة « للعلوم الوضعية » وهنا يهلوس المعلم قليلاً عندما يشير في هذا الصدد لسقراط وأفلاطون وأرسطو « رُوّاد حضارتنا » منذ أربعة وعشرين قرناً ومع ذلك فإنه لا يضيع سياق كلامه المعتاد المؤيد للصناعة فيما يتعلق بالأمور الأساسية ، ولا سيما بحصة كل من الصناعيين والعلماء في هذا النظام هنا ، يُعَامَل العلماء ، بوضوح وإلى حد ما بقسوة ، كطبقة « ثانوية » ، وذلك لأن الطبقة الصناعية هي الطبقة الأساسية ، الطبقة المُغذّية لكل المجتمع والتي لها الحق ، بهذه الصفة ، في أن تطلب إلى العلماء أنْ يستخدموا هذا الوجود المُستقر منها بالطريقة الأكثر فائدة لها وهكذا يُوَزِّعُ العلماء على أكاديميتين منفصلتين أكاديمية الملاحظات (raisonnements) (التي تضع مُدَوَّنَةَ المصالح) (le code des intérêts) وأكاديمية المشاعر (Sentiments) (التي تُحسِّن هذه المدوّنة) وذلك بالإضافة لكلية علمية ملكية (Collège scientifique royal) تحافظ على التوازن بين الأكاديميين ، بصفتها مؤسسة علمية عليا ، ومجلس إداري مؤلّف من الصناعيين الأكثر أهمية (ويُعتبر أيضاً مجلساً « عالياً »)

ويُحَلِّف المعلم ، الذي لا يتعب من تقديم المقترحات ، نفسه عناء البرهنة على أن نظامه ـ الذي لا يمكن ، بعد إقامته في فرنسا ، إلاّ أن يصبح « شائعاً بين كل الجنس البشري » ـ يُسْتَنْتَجُ مباشرة من مسيرة الفكر منذ سقراط لأنه كيف يمكن ألّا نرى صلة

ضرورية بين سقراط وبين « إقامة التنظيم الإجتماعي الأكثر ملائمة للطبقة الصناعية ، التي تُعتبر الأكثر فائدة للمجتمع ، والتي تشكل الأغلبية الساحقة فيه ؟ وتُتوِّج هذه التغييرات الخطيرة حول حركة الحضارة بمديح قوي للدين المسيحي « المثير للإعجاب » ، الأسمى من كل الأديان الأخرى ، وذي « الرفعة المطلقة » ، لأسباب عاطفية. لقد كان المؤلف يعتزم التركيز على العوامل العاطفية في الجزء الثاني الذي لم يُكتب « سنحاول تنشيط الإنفعالات الكريمة للبشر الذين يملكون المؤهلات الأكثر وضعية »[1].

لكن المعلّم كان لديه الوقت ، قبل وفاته ، لنشر كتاب أخير (بقي غير مُنجز) إنه المسيحية الجديدة (Nouveau Christianisme) الذي ظهر في نيسان 1825 ، وكان له العنوان الفرعي التالي : « حوار بين محافظ ومُجدِّد » (Dialogues entre un Conser-vateur et un novateur) واستهل بعبارة ، مستعارة من القديس بولس ، تقول : « مَنْ يحب الآخرين ينجز القانون. لقد فُهم كل شيء بالمختصر في هذا الكلام : ستُحب جارك مثلما تُحب نفسك ». إننا نجد أن نرى في هذا الكتاب رسالة فريدة ودعامة مُهداة بالإجمال للقلب ، لأن القانون المقصود هو بالفعل قانون الحب.

تبني قانون الحب

ها هو إذن النظام الجديد والأفضل ، النظام الصناعي والعلمي ، الكامن في أعماق التطور الفكري والإجتماعي ، يتوجه بالنداء لله المسيحي باعتباره دعامة عليا.

إنه التحوّل النهائي لمفكر صاخب وغير مُرتّب كان ، على الصعيد الديني ، قد تطور. فبعد أن كان مكتفياً ، في البداية ، بعلم أخلاق أرضي بصمة بحتة ووضعي كلياً ، أخذ يهتم الآن بدعوة الشعوب والملوك « للروح الحقيقية » للمسيحية. وحتى مذهب التأليه (le déisme)(*) فإنه لم يكن يبدو ، في نظر « فيلسوف العلم » إلاّ كدين إنتقالي « يحترمه علانية » ، لكنه يُعتبره « بالياً » وصالحاً فقط بالنسبة للطبقة الجاهلة. أمّا الدين الطبيعي (le physicisme) الذي كان يعمل على تحسينه ، ولكن بشكل سري حتى لا يُلحق قط ضرراً بالمجتمع ، فلم يكن ملائماً إلاّ للمثقفين. لقد أخذ سان سيمون يعي ، أكثر فأكثر ، أهمية قوى الشعور لدى الإنسان الذي يُعتبر كائناً مُحبّاً بقدر ما هو كائن عقلاني. فأي ترياق غير الحب الإجتماعي يمكن أن يُوصف لعلاج الأنانية التي تقف

---

(1) هـ . ديروش (H. Desroche) « المسيحية الجديدة والكتابات حول الدين » (le nouveau christianisme et les écrits sur la religion) ـ باريس ـ Seuil ـ 1969.

(*) الذي يقر بوجود الله وينكر الوحي والآخرة (المترجم).

حجر عثرة في وجه كل إعادة تنظيم منهجي للمجتمع ؟ وكيف يمكن لهذا الحب أن يولد من علم أخلاق عقلاني بشكل بحت ، يقوم ، وفق أسلوب بنثام ، على المصلحة فقط ؟

ألم يكن الدين يمثل المصدر الأسلم والأعمق للحيوية الشعورية والحماسة(*) ؟

لكن المعلم كان لديه العديد من الإنتقادات التي يمكن أن يوجهها للأشكال التقليدية للمسيحية ، المُلطّخة بالنزعة اللاهوتية والإقطاعية والخضوع الخاضع لقيصر لقد كانت هذه الأشكال تعطي عن الدين صورة باعثة الشر « وعاطلة » (عن العمل) في آن واحد . بحيث تجعله منغلقاً أمام شارة « الكرامة الخلّاقة » للعمل البشري والصناعة ، ومُشَيِّعاً للأحكام المسبقة التي من شأنها إهمال الحض على القيام بالأعمال الكبرى في ميدان الاستثمار المادي للكرة الأرضية التي يتطلبها تحسين الوضع المادي والمعنوي للطبقة الأكثر عدداً ، والأكثر فقراً لقد كانت تلك المسيحية غير مكتملة ، بشكل جلي ، مثلها مثل الثورة الفرنسية نفسها . ولهذا كان يجب أن « تنتهي » أيضاً أو بتعبير آخر ، أن تُجدِّد وعيها من جديد ، بعد تصحيح أخطاء الماضي ونواقصه ، وذلك من خلال التمسك بالإخلاص الحماسي لقانون الحب .

لقد سبق لميستر ، أحد الثيوقراطيين الذين قرأ لهم سان سيمون وتلامذته ، عن قرب ولكن بكل استقلال ، أن كتب في 1796 ، في التظرات ، بأننا سنرى ديناً جديداً يتكوّن بحيث « يتجدد شباب المسيحية بشكل إستثنائي » وفي 1802 ، أكد سجالي « عبقرية المسيحية » (Génie du christianisme) لشاتوبريان ، إلى أي حد كان الدين القديم قابلاً لأنْ يُجدَّد بالعمل وفي « الحوار » كان هناك ، بلا جدال ، مجال للنقاش بين « المحافظ » و « المجدِّد » ، من أجل تحديد الأعمال اللازمة لإنجاز نظرات مؤسّس المسيحية ، أكثر مما هي لازمة لتجديدها إنه الإنجاز الذي وجدت كل « الطوائف » المسيحية ، بلا استثناء ، نفسها عاجزة عن تحقيقه (على حد قول أولند رودريك ، أكثر التلاميذ المأذون لهم بالتعبير عن فكر المعلم ، في مقدمته للحوار الأول ، الوحيد الذي رأى النور) لقد كانت المسيحية المتجددة للمعلم مسيحية « خالية من اللاهوت والأكليروس » (على حد تعبير هـ دوروش) ، ولكن دون أن يعني هذا تأسيس مذهب مسيحي جديد وطائفة جديدة تحل محل الطوائف الأخرى التي اتهمها سان سيمون بالهرطقة .

لقد كان المقصود إيجاد نوع من التماثل بين الروح المسيحية الحقيقية والروح

(*) تنبغي الإشارة إلى أن « النظام الصناعي » (1821) كانت تتصدره أيضاً عبارة تقول « قال الله أحبّوا بعضكم وأنجدوا بعضكم بعضاً »

الصناعية. وكان على التجدد الكبير للصناعة أن يجر معه تجديداً كبيراً في شباب المسيحية. إن سان سيمون لن يمتنع عن تكرار أقواله أو الترثرة (كما يقول سيثور الثية) طالما كان يهمه أن يُفْهَمَ. إن ما أراده الله، برأيه، وما يُشكّل - فقط - « الجانب الإلهي » في المسيحية، إنما هو إيجاد تنظيم اجتماعي ملائم للأغلبية، وذلك من أجل التحسين الأسرع والأكمل للوجود المعنوي والمادي للطبقة الأكثر فقراً». (والتي هي الأكثر عدداً في كل مكان)، ومن أجل زيادة رفاهيتها. وهذا ما يجب على رؤساء الكنيسة المسيحية، على رجال الدين، أن يعملوا له بثبات من أجل أن يبرروا وجودهم. إن عليهم أن يسعوا لتمكين الأغلبية الساحقة من الشعب من التمتع بوجود مادي ومعنوي أفضل بكثير من الوجود الذي تمتعوا به حتى الآن. إن على الملوك أن يتعلموا هذا من ممثلي السلطة الروحية، بصفة عامة، وذلك لأن الملكية لن تكون شرعية إلّا إذا استخدمت سلطتها من أجل « دفع الأغنياء للمشاركة في تحسين الوجود المعنوي والمادي للفقراء ».

وسينجم عن هذا أن أعمال المسيحيين، وأعمال كل الجنس البشري سيكون لها هدف واحد يتمثل في إيجاد « تنظيم اجتماعي » من شأنه، من جهة أولى، تشجيع قيام نظام الأعمال التي بواسطتها سيتحسن الوجود المعنوي والمادي للطبقة الأكثر عدداً، ومن جهة أخرى تأمين تفوق هذا النظام على كل النظم الأخرى مهما بدت أنها مُهِمَّة. لقد أصبح من الممكن، الآن وقد عُرِفَ مدى اتساع الكرة الأرضية، أن تُسْنَدَ للعلماء والفنانين والصناعيين مهمة إعداد برنامج إجمالي للأعمال التي ينبغي تنفيذها من أجل جعل « الأرض التي يملكها الجنس البشري تنتج أكثر ما يمكن، وتُسْكَن بالطريقة الأكثر متعة من كل الجوانب ». إن كمية ضخمة من الأعمال كان من شأنها أن تُحَدَّدَ بهذه الطريقة ميدانياً. وسيكون في هذا ما يُغني الفقراء (بشكل أفضل مما تفعله أسخى الصدقات) ويعفي الأغنياء من بذل التضحيات المالية! أليس على المسيحية الحقيقية أن تجعل الناس سعداء في الأرض أيضاً، وليس فقط في السماء؟ ألا يمثل العمل على زيادة رفاهية الجنس البشري « في هذه الحياة »، الوسيلة الوحيدة للحصول على الحياة الأبدية التي كان كل المسيحيين يتطلعون إليها[1]؟

إن من الطبيعي أن تتضمن زيادة رفاهية الجنس البشري قيام النظام السلمي وإدامة وإنهاء الحروب المشينة بين الأمم المسيحية، حيث يتهم كل متحارب، من جهته، لاله الجيوش! لكنْ رفض مُجدد المسيحية للحروب يتعلق هنا بنظرة أعم. ذلك أن أي حق سياسي لا يجب، في « الحالة الحاضرة للأنوار والحضارة »، أن يبدو كحق

(1) إقرأ مقدمة [ ] رودريك في « المؤلفات » ص. 103 - 105

متفرع من قانون الأقوى بالنسبة للأفراد ، ومن الحق بالغزو بالنسبة للجماهير » . ويوجّه سان سيمون نوعاً من الإنذار النهائي لأمراء الحلف المقدس (la Sainte- Alliance) : فليكفّوا عن تأسيس سلطتهم على القوة المادية ، على السيف ، إنْ أرادوا أنْ يستحقوا اسم « المسيحيين الطيبين » ، وإنْ أرادوا أنْ يكونوا شيئاً آخر غير « خلفاء قيصر » ، قيصر الذي كانت سلطته كافرة ، ومؤقتة أساساً من حيث طبيعتها . ويتصاعد هذا الإنذار ، بشكل ، ضمن حدوداً ، التشبُّه بصوت الله وهو يأمر من خلال فم المعلم « . . عودوا ثانية مسيحيين طيبين ، كُفّوا عن اعتبار الجيوش المتيقنة والنبلاء ورجال الدين الهرطقيين والقضاة الضالّين كدعائم رئيسية لكم ؛ إتحدوا باسم المسيحية ، واعرفوا كيف تقومون بكل الواجبات التي تعرضها على الأقوياء ؛ تذكروا أنها توصيهم باستخدام كل قواهم من أجل زيادة السعادة الإجتماعية للفقير بأسرع ما يمكن . . . ! » .

بعد نَشْر هذا الكتاب بعدة أسابيع ، وفي مساء 19 أيار 1825 ، جرى بين سان سيمون وهو على فراش الموت (وكان قد بلغ من العمر 64 سنة و7 أشهر) وتلامذته مشهد مسرحي إلى حد ما ، ولكن مؤثِّر ، وبه قيمة رمزية تتناسب وشخصية المعلم . فلقد توقع المعلم ، وهو يتحدث إلى تلامذته عن « المسيحية الجديدة » ، ألاّ يُفْهم هذا الجزء الأخير من نتاجه الفكري فوراً . وأضاف بأن البعض سيتخيل بأن كل نظام ديني يجب أن يختفي لأننا نجحنا في البرهنة على بطلان النظام الكاثوليكي . ولكن لا ، فالدين لا يمكن إلاّ أن يتحول . والحاصل أن سان سيمون كان متفائلاً : « فالإجاصة » ، برأيه ، أصبحت ناضجة ، وتلامذته كانوا يستعدون لقطفها ، بعد أن وصلت لعصر يُؤمل أن تتحقق فيه نتيجة ضخمة بعد ما بُذِلَ من « جهود مشتركة » .

أما فيما يتعلق باتجاه هذه الجهود ، وغايتها الإجمالية ، فقد قدم سان سيمون هذا المفتاح : « إن كل حياتي تتلخص بفكرة واحدة : أنْ أضْمَنَ لكل البشر النمو الأكثر حرية لملكاتهم » . أما تلميذه ليون هالفي (léon Halevy) فقد قال ، وهو يتحدث أمام قبره في بير ـ لاشيز ، هذه العبارة : « لقد نام وهو يحلم بالسعادة العامة »[1] .

لقد سعت المدرسة السان سيمونية جاهدة لإعطاء شكل ما لهذا الحلم ، مقتفية في ذلك أثر المعلم الذي توفي على الطريقة السقراطية وكان مثاراً للإعجاب وكأنه إنسان إلهي . وقد طَبَعَتْ هذه المدرسة عصرها بعمق بسبب الدور الخاص الذي لعبته في ولادة الإشتراكية (الأمر الذي سنتطرق إليه بالتفصيل فيما بعد) .

(1) غورفيتش المرجع السابق ذكره ، ص 9

أما أوغست كونت ، أمين السر ذي الفكر والقلم الشميسي ، فإنه لم يكن تابعاً ، بعد أن قطع صلاته بسان سيمون ، لهذا « الشيء الكبير » المُسمَّى بالسان سيمونية . لقد شقَّ لنفسه طريقاً خاصاً به واحترم ، من خلال تأسيسه وتعميقه للوضعية (le positivisme) ، أن يبلور فكراً يستهدف إعادة التنظيم بشكل حقيقي .

2 ـ أوغست كونت (1798 ـ 1857) : الوضعية

« بالنسبة للإقتصاديين الذين يتخذون من الحرية والمنافسة أسباباً أساسية للنمو ، ينتمي مؤسِّس الوضعية لمدرسة أولئك الذين أسمِّيهم البوليتكنيين المنظِّمين »

ر . آرون (R. Aron)
(مراحل الفكر العلم إجتماعي)

لقد أشرنا سابقاً ، أثناء الحديث عن الدفتر الثالث من « عقيدة الصناعيين » ، إلى أنّ سان سيمون أسند مهمة كتابته لأمين سره الجديد ، البوليتكني أوغست كونت . أما الآن فيجب الدخول في مزيد من التفاصيل . ففي أيار 1822 طُبعت للشاب مخطوطة بعنوان « بيان تمهيدي بالأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » (Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société) . وكانت عبارة عن كُتيِّب قدَّمه سان سيمون للصناعيين بمقدمة قصيرة ، قارن فيها عمل « مساعده وصديقه » بالخطاب التمهيدي للموسوعة الذي كتبه دالمبير . وقد كتب المُعلِّم في المقدمة هذه الجملة التي تقبَّلها التلميذ بصعوبة : « إنه نظامي وقد قدَّمَ بالشكل العلمي » . إلاّ أنّ الأمر لم يكن يتعلق ، حينذاك ، بنشر للكتيب ، وإنما فقط بسحب نحو مائة نسخة منه ، اعتبرت مجرد نسخ « تجريبية » . وفي 1822 لم يكن الحديث قد بدأ بعد عن « عقيدة الصناعيين » التي لن يظهر الدفتر الأول منها إلاّ في كانون الأول 1823 ، حين أعلن المعلم عن « هذا العمل الذي أرسينا قواعده وأسندنا مهمة تنفيذه لتلميذنا أوغست كونت » . إلاّ أنّ « التلميذ » كونت لم يظهر ، على ما يبدو ، بعين الرضى هذه التوضيحات . صحيح أن ظهور « كُتيِّبه » ، الذي أصبح ، بعد إدخال بعض الإضافات « المُهمة » إليه ، البيان التمهيدي ، ونظام في السياسة الوضعية ، بقلم أوغست كونت ، ضمن كتاب « عقيدة الصناعيين » ، الدفتر الثالث ، في نيسان 1824 ، صحيح أنّ ذلك كان من شأنه أن يدخل السرور إلى قلبه (خاصة وأنّ وضعَ العنوان الثاني للدفتر كان بناء على طلبه) لكن شيئاً من هذا لم يحصل . وهذا كان عليه أن يذهب ، في ما أطلق عليه هو نفسه اسم « الخصام الكبير » ، حتى النهاية . فلا سطور التقديم المدينة التي كتبها المعلم ، ولا التنبيه الذي كتبه « التلميذ » كان من شأنها أن تُصلح الأضرار

لقد كتب المعلم بأن عمل التلميذ كان « بالتأكيد جيداً جداً » من الزاوية التي نظر منها للموضوع ، لكنه لم يبلغ بدقة الهدف المنشود ، لأنه لم يُلَبِّ إلاّ « بعض نظراتنا » ـ وباستثناء هذا التحفظ ، بدا له العمل « كأفضل كتاب طُبع على الإطلاق حول السياسة العامة » (هل هو حكم متملق ؟ أم حكم يتضمن التأييد والنقد في آن معاً !)

أما التلميذ (الذي كان يحرص بشدة ، بالرغم من الصدمات النفسية ، على إدعاء هذه الصفة لما فيها من فائدة له) فقد أشار إلى أنه دُفِعَ ليبقي « عنوان عام » ـ أي نظام السياسة الوضعية ، المتميز عن عنوان أعمال مُعلّمه ـ وأنه كان يُلِحُّ على النظر لما كتبه هو وما كتبه المعلم وكأنهما لا يشكلان « إلاّ جسماً مذهبياً واحداً » . وقد أعلن بأنه كان يفكر منذ أمد طويل « بالأفكار الأم » (على حد تعبيره) التي جاء بها سان سيمون ، وقد توصل من ذلك لتكوين نظام السياسة الوضعية الذي بدأ اليوم بإخضاعه لحكم المفكرين ؛ ثم خَلُصَ بالنتيجة للقول بأن القبول الذي تستحقه أعماله ، يعود الفضل فيه « لمؤسس المدرسة العلمية » التي يُشَرِّفه أن ينتمي إليها[1] !

السياسة الوضعية ، ماذا يعني هذا التعبير ؟

إنه يعني ، برأي أ كونت ، أن السياسة يجب « اليوم أن ترتقي لمصاف العلوم التي تقوم على الملاحظة » . وذلك عندما يتعلق الأمر بتطبيق هذا « المبدأ الأساسي على إعادة التنظيم الروحي للمجتمع » ، باعتبار أن المجتمع أصبح اليوم فاسداً على الصعيدين الروحي والزمني ، وأن القلق الإجتماعي يعود للفوضى الروحية أكثر مما يعود للفوضى الزمنية ، الناجمة في حد ذاتها عن الأولى (في حين أن الإنتباه لم يُوَجَّه مطلقاً « حتى الآن إلاّ لإعادة صياغة السلطة الزمنية) ؛ وأيضاً باعتبار أنه لا يمكن فعل أي شيء أساسي لو متين للجزء العملي طالما أن الجزء النظري لم يتم « إعداده أو على الأقل لم يُخَطَّ الأسبقية » ؛ وأخيراً باعتبار أن مثل هذا العمل النظري لا يمكن أن يُسند (إذا أردنا التوقف عن اللجوء لغير المؤهلين) إلاّ « لمجموع الهيئة العلمية » ، أي « للعلماء الوضعيين » ؛ لأن هؤلاء كانوا ، من أقصى أوروبا لأقصاها ، يتراسلون بسهولة واستمرار ؛ وأنهم كانوا يُشَكِّلون (هم وحدهم) « تحالفاً حقيقياً ، متماسكاً ومكتسباً » ؛ وكانوا قوة أوروبية خاصة ذات قيمة لا تُضاهى ويصل كونت من هذا للملاحظة التالية « إن كل شيء يُختزل ، في النهاية ، في وضع القوى المتضافرة للعلماء الأوروبيين

(1) أنظر ريمون آرون « مراحل الفكر العلم إجتماعي » (les étapes de la pensée sociologique) ـ باريس ـ Gallimard ـ 1967 ـ ص 99
ـ هـ غوييه « شباب » المجلد الثالث ـ ص 355 ـ 360
ـ حول « الجسام الكبير » ـ أنظر لورن « الحياة الحقيقية » المرجع السابق ذكره ـ ص 101

لنظرية وضعية للسياسة ، تكون متميزة عن الممارسة ، ويتجلّ موضوعها في مفهوم للنظام الإجتماعي الجديد ، يكون مطابقاً للحالة الراهنة للأنوار. إن هذا الأمر يتلخص في الفكرة الوحيدة التالية: إن على العلماء اليوم واجب الإرتقاء بالسياسة لمصاف العلوم التي تقوم على الملاحظة».

وهكذا يصبح كونت الملوك والشعوب على قدم المساواة في العجز الذي تبدّى منهم أثناء الثلاثين سنة من الثورة والفوضى: فيطلب إلى الأوائل التخلي عن القيادة الرجعية وإلى الآخرين التخلي عن القيادة النقدية ـ وذلك ليتحاوروا على حد سواء «للمذهب العضوي». فاليوم لم يعد هناك، كمذهب مسيطر، إلاّ نوع من «الرأي الهجين. المكوّن من مزيج من الأفكار الرجعية والأفكار النقدية». كما لو أن المجتمع الذي توصل لمرحلة النضج لم يكن لديه مصير آخر غير السكن للأبد ـ كما يفكر الملوك ـ في «الكوخ القديم والحقير الذي بناه في طفولته»، أو ـ كما تفكر الشعوب ـ غير العيش «للأبد بلا مأوى بعد أن تركه». إن على المجتمع أن يعمل ما هو أفضل. إنّ عليه أنْ يبني، بمساعدة التجربة التي اكتسبها، بناءً ملائماً، وقد جمع لذلك مواداً كافية.

فليبدأ العمل، إذن، من أجل «النظرية الوضعية» التي تم الإعلان عنها، ومن أجل إيجاد تصور للنظام الإجتماعي الجديد المطابق للحالة الراهنة للأنوار. إنْ أوغست كونت يكشف النقاب، في عدد من الصفحات القليلة ولكن الحاسمة، وبعد مقدمة طويلة، وصفحات كثيرة يحيط فيها بالمسألة، يكشف النقاب عن بطاريته «الأيديولوجية» (كما يقال في أيامنا). إن الأمر يتعلق بالتعميم المدهش المعروف باسم قانون الحالات الثلاث، الذي يشكل الركن الأساسي لما سُمّي بالوضعية، وكذلك «بتصنيف العلوم» أو «السُلّم الموسوعي» أو «التسلسل الموسوعي» الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من القانون المشهور[1].

قانون الحالات الثلاث وتصنيف العلوم

إن كل فرع من معارفنا يخضع في مسيرته بالضرورة، ومن حيث طبيعة الروح البشرية، للإنتقال بشكل متتالي عبر ثلاث حالات نظرية مختلفة. الحالة اللاهوتية أو الوهمية، الحالة الميتافيزيكية أو المجردة والحالة العلمية أو الوضعية... إننا إذا... نظرنا للسياسة كعلم... سنجد أنها مرّت حتى الآن عبر المرحلتين الأولى والثانية، وأنها تستعد اليوم لبلوغ المرحلة الثالثة... إن من السهل أنْ تُفسر، في آن واحد، لماذا لم

(1) أنظر: سان سيمون ـ المؤلفات ـ المجلد الرابع ـ الدفتر الثالث ـ ص 74

تستطيع السياسة أن تصبح في وقت مبكر علماً وضعياً، ولماذا هي مدعوة اليوم لذلك . .

وباختصار ، فإنه لم يكن هناك مطلقاً من ثورة أخلاقية تكون في آن واحد أكثر حتمية وأكثر نضجاً وأكثر إلحاحاً من تلك التي يجب الآن أن ترتقي بالسياسة لمصاف علوم الملاحظة وتضعها بين أيدي علماء أوروبيين متشاركين

في الحالة اللاهوتية أو الوهمية ، وهي حالة ضرورية لكل علم في المهد ، كانت هناك طريقة اتصال وحيدة ممكنة ، وإنْ كانت ناقصة ، بين الوقائع المُلاحظة ـ لقد كان نشاط العقل يحتاج ، بغض النظر عن كل شيء ، « لنقطة ارتباط ما » ـ في تلك الحالة ، كانت الأفكار الفوق طبيعية هي التي تستخدم للربط بين العدد القليل من الوقائع المذكورة . لقد كانت هذه الوقائع تُفسَّر ، « أي يُنظر لها مسبقاً » ، إنطلاقاً من وقائع مُخْتَرَعة وكان هذا لازماً ليكون بالإمكان الذهاب لما هو أبعد

أما الحالة الثانية ، المسماة بالميتافيزيكية أو المجردة ، فكانت فقط مهيأة لتستخدم « كوسيلة انتقال » من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثالثة لقد كان طابعها هجيناً ، فهي تربط الوقائع إنطلاقاً من أفكار لم تعد « فوق طبيعية تماماً » ، وليست بعد « طبيعية كلياً » ، إنها أفكار يصفها المؤلف « بالتجريدات المُشَخَّصة »

وأما الحالة الثالثة ـ التي لم تكن المرحلتان الأولى والثانية مهيأتين إلاَّ للإعداد لها تدريجياً ، والتي تعتبر « الطريقة النهائية لكل علم ما » ـ فتربط بين الوقائع إنطلاقاً من أفكار أو قوانين عامة ذات طابعٍ وضعي كلياً ، ومن هنا أتى اسمها . إن هذه الأفكار مُستوحاة « من الوقائع نفسها » ومُؤكدة من خلالها وغالباً ما لا تكون إلاَّ مجرد وقائع عامة إلى حد ما بحيث « تصبح مبادئه » إننا نسعى لإختزالها دائماً لأقل عدد ممكن

لنتحقق ، كما يدعونا لذلك كونت ، من صحة هذه الصورة العامة بالنسبة للعلوم الأساسية الأربعة التي تعتبر « اليوم وضعية وهي : علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، وعلم وظائف الأعضاء » ولنطبق هذه الصورة على السياسة ، التي يُنظر لها كعلم ! وسنجد أن مذهب الملوك يمثل حالتها اللاهوتية (فكرة الحق الإلهي فوق الطبيعية ، وفكرة القيادة فوق الطبيعية المباشرة ، المُمَارَسَة « بطريقة مستمرة منذ الرجل الأول وحتى الوقت الحاضر) » وسنجد أن مذهب الشعوب يُعبر عن حالتها الميتافيزيكية العقد الإجتماعي البدائي ، السابق للحضارة ، الحقوق الطبيعية ، والمشتركة بين كل الناس الذين هم من « نفس المرتبة » والذي يجب على هذا العقد أن يضمنها (إن مؤلف روسو المشهور كان يُعتبر ملخصاً في شكل مُنظَّم لهذا المذهب « النقدي بشكل بدائي

والذي نُظِّرَ له فيما بعد كمذهب عضوي) وسيجد أخيراً أن هذه السياسة تستعد لبلوغ الحالة الثالثة الحالة الوضعية أو العلمية ، التي سيقوم المؤلِّف بإيضاحها

إن الأمر يتعلق أساساً بربط المسيرة التي قطعها التنظيم البشري والحالات الإنتقالية التي كان عليه أن يَمُرَّ بها قبل الوصول لهذه الحالة النهائية ، بالقوانين الأساسية لهذا التنظيم ، وذلك من خلال « ملاحظات مباشرة حول التطور الجماعي للجنس البشري » وبعد قطع هذه الطريق سيتم استخلاص التحسينات الخاصة بكل عصر ، وسيتم تصوُّر « الترتيبات السياسية » الملائمة لكل درجة من درجات الحضارة هذا هو روح المذهب الوضعي الذي تبغي بلورته الآن ، من أجل تطبيقه على « الحالة الحاضرة للجنس البشري المتحضِّر ، وبحيث لا تُعتبر الحالات السابقة إلاَّ حالات من الضروري ملاحظتها من أجل وضع القوانين الأساسية للعلم »[1]

ولكن لماذا لم تستطع السياسة أن تصبح في وقت مبكر علماً وضعياً ؟ لأنه كان ينقصها شرطان .

أولاً ، كان يجب أن تكون كل العلوم الخاصة قد أصبحت قبل ذلك وضعية « إلاَّ أن المجموع لا يستطيع أن يكون هكذا عندما لا تكون كل العناصر كذلك » . وقد توفر هذا الشرط من الآن فصاعداً ! بحيث انه بعد أن أُرجِعَت الظواهر الفلكية ثم الفيزيائية والكيميائية والوظائفية ، بشكل متتالٍ لنظريات وضعية ، أتى الآن دور الظواهر السياسية وإذا كان هذا الدور قد أتى في المرتبة الأخيرة فلأن هذه الظواهر هي « الأكثر تعقيداً ، لأنها تخضع لكل الظواهر الأخرى » .

ثانياً ، كان يجب أن يتوصل النظام الإجتماعي التمهيدي لعصره الأخير ، أي أن يقوم نظام « مقبول من سكان كثيري العدد ومؤلفين من عدة أمم كبرى ، وأن تمر كل المدة الممكنة لهذا النظام لكي يكون بإمكان نظرية ما أن تتأسس على هذه التجربة الواسعة » وهذا الشرط أصبح أيضاً متوفراً الآن ! منظراً لأن النظام اللاهوتي قد توصل لنهايته ، وأن النظام الميتافيزيكي قد تفوَّق عموماً لدى الشعوب ؛ ونظراً « لإستحالة الإستغناء المطلقة عن نظرية » فإن السياسة العلمية يجب إذن بشكل طبيعي أن تقوم !

---

(1) أنظر مقالة باولو ا دو بريتو كاربيرو (Paulo E. de Berredo Carneiro) في « اكتشاف قانون الحالات الثلاث والبرهنة عليه » (De la découverte et de la démonstration de la loi des trois états) في مجلة « الدراسات الفلسفية » (les Etudes Philosophiques) ـ P. U. F. ـ عدد تموز ـ أيلول ـ 1974 ـ ص 299 ـ 314 .

إننا نُمسك ، من خلال هذا العرض ، بالصلات الوثيقة بين قانون الحالات الثلاث وتصنيف العلوم أو « السُلَّم » الموسوعي .

وهكذا بعد أن يرتقي المؤلِّف بمهارة لمصاف العلوم القائمة على الملاحظة ، تُخضِعُ السياسة نفسها للخيال (الذي أساءت أخطاؤه وتجاوزاته لها كثيراً) . فضد عبثية النظر لنظام السياسي « بشكل معزول » ، وضد جعل قوى المجتمع تُشتَقُّ منه (« هو الذي يتلقى بالعكس قواه من المجتمع ، وإلاّ أصيب بالعجز ») تنظر السياسة لحالة التنظيم الاجتماعي ، في الميادين الروحي والزمني ، باعتبارها تخضع أساساً لحالة الحضارة . إن السياسة ، التي تعي ما لديها من تأثير مهمش في هذه الحضارة ، تُعيد لمقاسه الصحيح دور الرجال الكبار ، وتقف هكذا ضد المعتقد اللاهوتي والميتافيزيكي الذي لا يريد ، في الأحداث الكبرى ، أن يرى إلاّ البشر وليس أبداً الأشياء التي تدفعهم « بقوة لا تُقاوم » .

ومع ذلك ، فإن هذه السياسة « الحقيقية » ، السياسة الوضعية ، لا يجب أن تتطلع للتحكم بظواهرها الخاصة بها ، أكثر مما تتطلع العلوم الأخرى للتحكم بظواهرها (إن هذه العلوم تكتفي بملاحظة هذه الظواهر وربطها ببعض) . إن السياسة لن يكون من شأنها تسيير الجنس البشري ، الذي يتحرك بدَفْعٍ خاص ، « وفق قانون هو أيضاً ضروري ، ولو كان أكثر قابلية للتغير ، مثل قانون الجاذبية ، لكن هدفها سيكون تسهيل مسيرته من خلال إنارته » . والواقع أن هناك فرقاً كبيراً بين الخضوع لمسيرة الحضارة دون الإحساس بذلك ، والخضوع لها « مع سابق معرفة بالسبب »[1] .

ألاّ يبدو تفوق السياسة الوضعية ، من الآن ، ساطعاً ؟ بدون شك . لكن كونت يحرص على أن يبين منهجياً قيمة هذه السياسة من خلال مقارنة بينها وبين السياسة اللاهوتية والسياسة الميتافيزيكية .

إن هاتين السياستين تخترعان ، إنهما تتخيلان العلاج « من دون النظر للمرض » . أما السياسة الوضعية فتكتشف ، إنها تتنبأ ، من خلال الملاحظة ، بالنهاية « الطبيعية » للأزمة ، وتعتمد على القوة الحيوية للمريض من أجل أن تشفيه . إن السياستين اللاهوتية والميتافيزيكية تشترطان على النظام الذي تخترعانه شرطاً مطلقاً يتجلى في أن يكون « أفضل نظام ممكن » . أما السياسة الوضعية فتحدد ـ من خلال الملاحظة ـ فقط

---

(1) أنظر ص : 81 ـ 83 من المجلد الرابع من « المؤلفات » ـ الدفتر الثالث

كيف يجب أن يكون « النظام الذي تتجه الحضارة لإنتاجه » إنها ، في بحثهما عن أفضل حكم ممكن ، تدخلان في مناقشات لا تنتهي (« لأن هذه المسألة لا يمكن الفصل فيها ») في حين أنها وحدها تستطيع أن تقدم للناس نظرية يمكن التفاهم فيما بينهم بشأنها لأنه ، عندما يتعلق الأمر بالقوانين الطبيعية لمسيرة الحضارة وبالنظام الذي ينتج عنها ، يجب ، « بعد فترة ما من الوقت » ، على كل العقول المؤهّلة ، وكل العقول الأخرى بعدها ، أن تصل لإتفاق (كما هو الحال بالنسبة لقوانين النظام الشمسي ، إلخ) وأخيراً فإن هذه السياسة الوضعية تستبعد ، بنفس الفعالية ، التعسف اللاهوتي (الحق الإلهي للملوك) والتعسف الميتافيزيكي (سيادة الشعب) لأنّ المطلق في النظرية لا يمكن أن يؤدي إلاّ للتعسف في الممارسة (ولا شيء يتغير في هذا الصدد ، إن كان المشرع الأسمى فرداً أم عدة أفراد ، وراثياً أم مُنتخباً) . في حين أن السياسة العلمية ، بإخضاعها « للمطلق والمبهم » اللذين وَلّدا التعسف واللذين يبقيان عليه ، وكذلك بنظرها للجنس البشري باعتباره خاضعاً لقانون طبيعي في التطور (الذي يتعلق بالملاحظة والذي يصف لكل عصر بلا غموض العمل السياسي القابل لأن يُمارَس) إن السياسة العلمية لا تستطيع إلاّ أن تضع حداً لهذا التعسف لأنه سيكون من المستحيل ، بطريقة أخرى ، طرده من المجموع واستبعاده من حيث الأساس لنستمع للمؤلف وهو يُعبّر في هذا الصدد عن حماس أصم ، وبلغة شديدة الجرم

« إن حكومة الأشياء تحل محل حكومة البشر ، في هذا يوجد حقيقةً قانون في السياسة ، بالمعنى الواقعي والعلمي الذي أعطاه مونتسكيو لهذا التعبير . فمهما كان شكل الحكومة في تفاصيلها ، فإن التعسف لا يمكن أن يظهر ثانية على الأقل من حيث الأساس إن كل شيء يتحدد ، في السياسة ، بناءً على قانون سيد بشكل حقيقي ، ومُعترَف بأنه أسمى من كل القوى البشرية ، لأنه مشتق ، في التحليل الأخير ، من طبيعة تنظيمنا الذي لا يمكن أن نمارس عليه أي عمل » .

وبعد أن يُعلي بقوة الحقوق السامية للسياسة الوضعية ، ذات الأساس العلمي ، مقابل السياسة التي يصفها أحياناً « بالحَدْسية » ، وبعد أن يطالب ، في نفس الوقت ، للملاحظة بالسمو الذي كانت السياسة الحدسية تعطيه للخيال ، في مجال تحديد النظام الإجتماعي الملائم للعصر ، يحترم كونت ، مع ذلك ، أن يُنيط هذه الخاصية (التي لا يُقدّرها بأقل مما تستحق ، ولكن التي كانت تتعسف « بالرغم من كونها مفيدة » ، نتيجة الاستعمال ورتابة الحالات المتجاوزة) « دوراً جديداً ، دوراً أسمى بكثير » دور ملائم للحالة الوضعية التي ستكون حالة الجنس البشري دور دعائي (كما يقال في أيامنا

هذه » لصالح النظام الجديد . وذلك بغية جعل الجماهير تتحمس له من خلال تقديمه لهم « اللوحة المتحركة » للتحسينات التي سيحملها هذا النظام لشروط الحياة البشرية ؛ وبغية دفعهم من خلال ذلك للقيام في داخل أنفسهم « بالثورة الأخلاقية » الضرورية . إن هذا الدور يعود للفنانين ، « القوة الوضعية » ، المدعوة للعمل مع القوتين الوضعيتين الأخرتين : العلماء والصناعيين[1] .

إلا أن كونت ، الذي يعي تماماً بأن هذا الهدف الكبير – المتمثل بالإرتقاء بالسياسة لمصاف العلوم القائمة على الملاحظة ، قد جرى تبنيه قبله ، لا يعتقد بأن من الممكن أن يعفي نفسه من إلقاء نظرة « سريعة » على المحاولات الرئيسية التي تم القيام بها ، من خلال نفس المنظور ، حتى الوقت الحاضر . وهكذا كتب صفحات موحية حول كل من مونتسكيو وكوندورسيه وكاباني الأيديولوجي (باعتباره مؤلفاً للعلاقة بين المادي والمعنوي لدى الإنسان (Rapport du physique et du moral de l'homme) صفحات تكررت فيها غالباً عبارات « علم السياسة » ، « العلم الإجتماعي » و« الفيزياء الإجتماعية » (وقد كان هذا التعبير الملفت للنظر بشكل خاص آخر كلمة في « البيان التمهيدي » ، أو مخطط الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع ، أو النظام الأول للسياسة الوضعية)(*)

نظرية السلطة الروحية

« إن الأقدم ، والأفضل رسوخاً ، والأكثر انتشاراً بشكل عام ، من بين كل الأحكام المسبقة الثورية التي ولّدها انحطاط النظام الإجتماعي القديم خلال القرون الثلاثة الأخيرة ، والذي يُعتبر الأساس العام لكل الأحكام الأخرى ، إنما هو المبدأ الذي يقول بأنه لا يجب أن يوجد في المجتمع أي سلطة روحية ؛ أو ، وهذا ما يُوصل لنفس النتيجة ، الرأي الذي يُخضع كلياً هذه السلطة للسلطة الرسمية . إن الملوك والشعوب ، التي تتنازع ، بشكل علني تقريباً ، على كل الأجزاء الأخرى من المذهب النقدي ، تتفق تماماً على نقطة الإنطلاق هذه » .

إن هذه السطور المقتطعة من نظرات حول السلطة الروحية (Considérations sur le pouvoir spirituel) المنشورة من كانون الأول 1825 إلى شباط 1826 في مجلة المُنتج (le Producteur) (التي أسسها أتباع سان سيمون ، وكان كونت يكتب فيها من دون أن

(1) أنظر « المؤلفات » ـ 17 ـ ص 126 ـ 135
(*) في عام 1839 فقط ، وفي الدرس الـ 47 من دروس الفلسفة الوضعية ، استبدل تعبير « الفيزياء الإجتماعية » (الذي سبق لسان سيمون ، « فيلسوف العلم » ، أن استخدمه) بتعبير علم الإجتماع (Sociologie)

يكون سان سيمونياً) ، إن هذه السطور تُبرز ركناً مركزياً آخراً من أركان الوضعية . لقد كان قانون الحالات الثلاث أو تصنيف العلوم يمثل الوجه « المجرد » أو « العلمي » للوضعية ، أما النظرات المذكورة فتمثل وجهها « السياسي » أو « الملموس » . وكما قال هـ . غوييه « فإن مؤسّس الفيزياء الإجتماعية هو أيضاً مؤسس سلطة روحية جديدة ؛ إنّ عمله يشبه عمل اللاهوتي ، ورسالته تقرِّبه من أولئك الذين كانوا يُسَمَّوْن أمس بالكُهّان . إنّه لم يكن تماماً عالِماً كالآخرين »(1) .

إن المديح الذي يكيله كونت للتقسيم الأساسي الذي نُظِّم في العصور الوسطى بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية هو مديح حار . فقد سمح للمجتمعات البشرية بأن تكون في نفس الوقت أكثر إتساعاً وأفضل تنظيماً . الأمر الذي لا يمنع من كون إسقاطها كان « في آن معاً حتمياً بشكل مطلق ولا مفر منه بشكل صارم » . فبالرغم من أن قيمة النظام الكاثوليكي والإقطاعي كانت عالية بالنسبة لعصر انتصاره ، فإن تطور الجنس البشري كان يجب بالضرورة أن ينتهي لتدميره ـ وبنفس المقدار من السرعة التي قام بها هذا النظام « أكثر من أي نظام آخر » بالمساعدة على هذا التطور . إن الإنتقال المباشر من الحالة اللاهوتية والعسكرية إلى الحالة الوضعية والصناعية ، باعتباره « أكبر ثورة » يمكن أن تحدث في هذا الصدد ، كان سيؤدي حتماً لقيام فترة طويلة وقسوية حتماً من « الفوضى » ، الأخلاقية على الأقل . فقد أثيرت فيها كل الأفكار « المضادة للمجتمع » والتي حُوِّلت لمبادىء مُهدِّمة تألّف منها المذهب النقدي . فهناك مبدأ الحرية اللامحدودة للضمير ضد السلطة اللاهوتية ، ومبدأ سيادة الشعب ضد السلطة الزمنية ، ومبدأ المساواة الذي يستهدف القضاء على « التصنيف الإجتماعي القديم » ! لقد حرصت كل هذه المبادىء (من أجل أن تكتسب الطاقة التي يتطلبها مجرد وجودها) على أن تكتسي طابعاً « مطلقاً » ، يجعلها « معادية بالضرورة » لكل نظام إجتماعي مهما كان .

هكذا وُلِدَ في المجتمع استعداد ، لا إرادي أحياناً ، ومتأمل أحياناً أخرى ، « لرفض كل تنظيم حقيقي » . والأخص من ذلك أن القرون الثلاثة ـ التي اتُّفِق فيها على الأخذ بعادة تطبيق المذهب النقدي على كل المسائل الإجتماعية ـ هي التي حملت الأذهان على أن تتخذ من نفس هذا المذهب « أساساً لإعادة التنظيم » ، وذلك بعد أن أصبحت العودة للنظام ضرورة بديهية . إنه لظاهرة غريبة جداً في الحقيقة (يسخر مؤلّف النظرات) أن « تتحول الفوضى الأخلاقية والسياسية إلى نظام ، يُقدَّم باعتباره غاية

(1) أنظر « نظرات حول السلطة الروحية » في « أوغست كونت ، في السلطة الروحية » ، نصوص مختارة حققها وقدّمها وعلق عليها بيار أرنو (P. Arnaud) مجموعة Librairie Générale Française—Pluriel 1978 ـ ص 203 .

الكمال الإجتماعي » ! نعم ، إنَّ كلاً من هذه المبادىء السياسية الحديثة يعني بالنتيجة القول ، من زاوية العلاقة المقابلة له ، بأن المجتمع لا يجب أن يكون منظّماً !

ضد هذا سيسعى كونت ، في كُتَيِّبِه ، للبرهنة على ضرورة قيام سلطة روحية ، متميزة ومستقلة عن السلطة الزمنية ، ولتحديد السمات الرئيسية « للتنظيم الأخلاقي الجديد الخاص بالمجتمعات الحديثة »[1]

لا الأفراد ولا الجماهير (سيكتب) لديها الوقت والكفاءة لإقامة أو فقط للتحقق من مبادىء القيادة المُسْبَقة التي يفترضها العمل. إلا أنَّ الجنس البشري كله مدعوٌّ أساساً للعمل ، « باستثناء جزء ضئيل مُهيّأ بطبيعته بشكل رئيسي للتأمل » ، وهذا يُبَرِّر ، بطريقة حاسمة ، وجود طبقة « نشيطة للغاية في المجال النظري ، وتعمل حصراً وباستمرار من أجل إعطاء قواعد عامة لسلوك لكل الطبقات الأخرى التي لم يعد بإمكانها أن تستغني عنها والتي لا تستطيع هي أن تصنعها لنفسها. إن هذه الطبقات لن تقوم إلاّ بتطبيق هذه القواعد بمهارة أثناء الممارسة ، وستستعين في ذلك (في حالة وجود صعوبات كبيرة ناشئة عن الاستنتاج أو عن التفسير) « بأنوار الطبقة التأملية ».

وسيكتب كونت أيضاً بأنه إذا كان القمع الزمني يتناقص باستمرار ، بناء على المسيرة الطبيعية للحضارة ، فإن ذلك لا يتحقق إلاّ بشرط حتمي مقابل يتمثل في أن القمع الروحي يتزايد بنفس النسبة.

إن كونت يرى بأن المصير الإجتماعي هذه السلطة الروحية يكمن في حكم الرأي ، أي في إقامة وحفظ المبادىء التي يجب أن تتحكم في مختلف العلاقات الإجتماعية. ويربط كونت بهذه الوظيفة العامة الإدارة العليا للتربية ، ويوضح بأن كلمة « تربية » يجب أن تؤخذ في مفهومها الأوسع ، أي الذي تعني فيه « النظام الكامل للأفكار والعادات الضروري من أجل إعداد الأفراد للنظام الإجتماعي الذي يجب عليهم أن يعيشوا فيه ، ومن أجل تكييف كل منهم ، قدر الإمكان ، مع المصير الخاص الذي يجب عليه أن يبلغه ». وهذا دون المساس ، من جهة أخرى ، بالعمل الذي ينبغي ممارسته ـ لكنه لا بد منها ـ على الناس والذي يكمن في أنْ « يحيي باستمرار ، في الحياة النشيطة ، سواءٌ للأفراد أم للجماهير ، المبادىء التي تأثروا بها ، ودعوتهم لمراعاتها عندما يقومون بالابتعاد عنها ، باعتبارها وسائل معنوية فعّالة لذلك ».

---

(1) في السلطة الروحية ـ ص 285

إن كونت الذي يعي أن المجتمعات الحديثة تتجه بشكل بديهي نحو حالة صناعية بشكل أساسي (أي نحو نظام سياسي تعود فيه السلطة الرسمية « بطريقة ثابتة للقوى الصناعية المهيمنة ») سَيُسِرُّ لملاحظة أن التأثير المُنظَّم والموحَّد للسلطة الروحية ليس « أقل ضرورة » ـ وإن لم يكن كلياً بنفس الطريقة ـ في نظام العلاقات الصناعية مما كان في نظام العلاقات العسكرية

وأخيراً ، فإن العمل الضروري للسلطة الروحية ، عندما يتعلق الأمر بتنظيم العلاقات بين شعب وشعب ، سيفرض نفسه عبر نفس فئات البواعث التي أشار إليها كونت على المستوى الوطني إنه سيُركِّز ، في هذا الصدد ، على المجتمع الأوروبي ، الذي يجب أن يصبح نشاطه الجماعي ، في النظام الجديد ، « إن لم يكن دائماً بشكل صارم ، فعلى الأقل مثمراً لأقصى حد » فحتى النظام الرسمي الأوروبي الذي سيصبح صناعياً بصفة بحتة (بعد أن فقد كليّاً الطابع العسكري) لن يستطيع أن يستغني عن « مذهب أخلاقي مشترك ، تقيمه وتحافظ عليه سلطة روحية ما » فلتحيل بالعمل مختلف الأمم المتروكة بطريقة ثابتة « للمحرضات الرسمية فقط » !

إن النتيجة النهائية لكل النظرات تكمن في التحقق بالتفصيل من هذا الاقتراح الأساسي القائل « بأن الحالة الاجتماعية التي تتجه نحوها الشعوب الحديثة تستوجب ، مثلها في ذلك مثل الحالة الاجتماعية للعصور الوسطى وعبر دوافع ، البعض منها عام ، والبعض الآخر خاص ، تنظيماً روحياً (أي فكرياً وأخلاقياً) سواء على الصعيد الأوروبي أم القومي .. إني سأتفحص ، فيما بعد ، وضمن نفس الروح ، ومن زاوية مظاهره الرئيسية ، طبيعة هذا التنظيم الذي كان عليَّ حتى الآن ، وبتجريد ضروري ، تركه غير محدد »[1]

فيما بعد ، يوضح المؤلف في هذه السطور الأخيرة والواقع ، أنه ، في بداية عام 1826 ، كان يتطلع لمشروع كبير ذي طابع فكري ، كان يمثل في نفس الوقت « أملاً ذا امكانيات مضيئة » (على حد تعبير هـ غوييه) ويتمثل في دروس في الفلسفة الوضعية (Cours de Philosophie positive) ها هو إذن ، ولأسباب معقدة إلى حد ما (ليس أقلها موضوع السلطة الروحية الجديدة) يبدأ ، كمقدمة لا بد منها للأعمال التي عليه أن يتابعها وينهيها ، بتصور ما سيُسَمِّيه « بالمهمة الكاملة للفلسفة الوضعية »

---

(1) في السلطة الروحية (نظرات) ص 376 ـ 316

بدأت هذه الدروس في 2 نيسان 1826 في قاعة الاستقبال بشقة أوغست كونت الصغيرة ، الكائنة في شارع فوبورغ ـ مونمارتر . وكان عددها يجب أن يبلغ اثنان وسبعون درساً ، لكنها اختزلت لثلاثة فمنذ الثاني عشر من نيسان قُطعت الدروس بسبب الإرهاق الفكري الذي أضيف خيبات أمل خطيرة في حياته الزوجية ، أثّرت مؤقتاً على دماغ الفيلسوف ـ الذي سيخرج ، في 2 كانون الأول التالي ، « دون أن يشفى » ، من مستشفى الدكتور اسكيرول . وأثناء فترة النقاهة التي أمضاها في منزله ، رمى نفسه ، في نيسان 1827 ، في نهر السين من فوق جسر الفنون ، لكن أحد أفراد الحرس الملكي انتشله منه وفي أيلول ، استأنف كونت أعماله ، وافتتح ثانية ، في 4 كانون الثاني 1829 (وفي شقة جديدة تقع في 159 ـ شارع سان جاك) دروسه التي سيبيها بنجاح ثم كرر كونت دروسه في كانون الأول في قاعة فندق آتيني رويال هذه المرة حيث استمع لها حينئذ جمهور واسع ، ونشر خطابه الإفتتاحي في المجلة الموسوعية (la Revue encyclopédique) وقد ظهرت المجلدات الستة من « دروس في الفلسفة الوضعية »[1] بشكل متتالي في تموز 1830 ، وفي 1835 ، 1838 ، 1839 ، 1841 و1842

ويحتل « القانون الأساسي الكبير » للحالات الثلاث مرتبة الشرف في هذه الدروس ، حيث يُعرّف مجدداً منذ الدرس الأول ، وتُضاف فيها شروح على التوضيحات التي سبق أن أُعطيت حوله في الكتيب الأساسي إن هذه الحالات الثلاث النظرية المختلفة تقابلها وتستجيب لها ثلاثة مناهج مختلفة للتفلسف ، استُعملت بشكل متتالي من قبل العقل البشري ، وليست سماتها مختلفة بشكل أساسي فقط وإنما متعارضة جذرياً أيضاً وهكذا وُجدت ثلاثة أنواع من الفلسفة « أو من النظم العامة » للمفاهيم حول مجموع الظواهر ؛ وهذه الأنواع الثلاثة تنفي بعضها بعضاً بشكل متبادل إلاّ أن هذا الأمر يفترض بطبيعة الحال ضرورة وجود توازي بين تربية الفرد وتربية الجنس البشري ، وذلك فيما يتعلق بالمراحل الرئيسية أو العصور الأساسية . « ألا يتذكر كل واحد منا ، حين يتأمل بتاريخه الخاص ، أنه كان بشكل متتالي لاهوتياً في طفولته ، وميتافيزيكياً في شبابه وفيزيائياً في رجولته ؟ » .

ولنرجع إلى الدرس السابع والخمسين ، ولنستمع إلى كونت وهو يتباهى ، بغرور محق ، بالوحدة التامة والإستمرارية الصارمة اللتين أدخلهما الاستعمال التدريجي لقانونه

(1) أنظر قصة « الدروس » في هـ . غوييه ـ III ـ ص : 300 ـ 320

الكبير في « المشهد الكبير » الذي يُقدِّمه مجموع الماضي البشري والذي يرى فيه علامة الكثير من الغموض والتفكك . « لقد تحققنا بوضوح (صاح قائلاً) من أن نحية الإنسانية . . . تلامس الآن القدوم المباشر للحياة الوضعية كلياً ، والتي تم ، بشكل كافٍ ، إنجاز الإعداد الجزئي لعناصرها الرئيسية ، ولم تَعُد تنتظر إلا تنسيقها العام ؛ (الفكري في البداية ، والأخلاقي فيما بعد ، والسياسي أخيراً) . ويرى كونت أن الفوضى الحالية ، هي بدون أي شك ، « حتمية » قبل كل شيء ؛ ولهذا يضع كل آماله في الشفاء فيما يسميه « بالإنجاز الأقصى » للتطور الفكري الذي يحققه تطبيق المنهج الوضعي في الدراسة العقلانية للظواهر الإجتماعية ـ وهي الظواهر الوحيدة اليوم (كما يحرص على الإشارة) التي لم يُطبَّق فيها المنهج الوضعي بما فيه الكفاية لدى العقول الأكثر تقدماً[1] .

إن نظرية السلطة الروحية الجديدة تندمج هي أيضاً ، بالطبع ، بالفلسفة الوضعية . ففي نص الدرس السابع والخمسين نتعلّم بأن التجدُّد الداخلي المأمول للمذاهب الإجتماعية يجب أن يؤدي تدريجياً لظهور « سلطة روحية » جديدة وسط الفوضى الحالية . وهذه السلطة ستصبح ـ بعد انضباط الأفكار وإعادة بناء الأخلاق ـ « بدورها ، وفي كل نطاق الغرب الأوروبي ، القاعدة الأساسية الأولى للنظام النهائي للبشرية » . ويستفيض كونت في شرح الضرورة الملحَّة لهذا التقسيم الأساسي بين السلطتين الروحية والزمنية الذي لم يكن باستطاعة العصور الوسطى إلاّ أن ترسم خطوطه الأولى بشكل ناقص جداً . لقد بدا له أنّ من حق الشعوب أن يكون لديها « تنظيمٌ روحياً حقيقياً ، يقوم على إعداد علمي رصين لمجموع المفاهيم البشرية » ويخضع لشروط مُحدَّدة عقلانياً » . لأن هذه الشعوب لا يمكن أن تقاد إلى ما لا نهاية من قبل أجهزة جاهلة بشكل دائم تقريباً ، ومُجرَّدة من أي قناعات عميقة . ويسرُّ لكونت أن يفكر بأن الشعوب ، التي تحررت جذرياً من الأوهام الميتافيزيكية ، ستفهم أكثر فأكثر بأن كل التقدم الإجتماعي المتلائم مع المذاهب المتبدلة قد استنفد أخيراً بشكل أساسي ، وأن أي مؤسسة سياسية هامة لا يمكن الآن أن تظهر من دون أن تقوم أولاً على فلسفة جديدة بحق .

إذا كان هذا التفاؤل يمكن أن يبدو حالماً ، فكيف لا نضيع ، بالمقابل ، في رصيد الفيلسوف الحصة المدهشة التي خصَّ بها التاريخ ، والذي يلقي عليه المقطع المأخوذ من

---

(1) أنظر ، الدروس . في Bachelier librairie ـ باريس ـ المجلد الأول ـ ص 3 ـ 7 ، والمجلد VI ـ الدرس 57 ـ ص : 490 ـ 521

الدرس الثامن والأربعين نوراً ساطعاً • « إن الفلسفة السياسية الجديدة ، التي تكرس بناء على امتحان عقلاني حر التعليمات القديمة للعقل العام ، تمهد أخيراً للتاريخ كامل حقوقه العلمية ، من أجل أن يُستخدم كقاعدة أولى لا بد منها لمجموع التأملات الخاصة الحكيمة . إن هذه التأملات لن تكون نصائح أو دروس تطلبها السياسة فقط من التاريخ من أجل تحسين أو تصحيح الإلهامات التي لا تنبثق قط منه ، إنه سيبحث حصراً من الآن فصاعداً عن اتجاهه العام ضمن مجموع المحددات التاريخية(*)

وسيتحدث كونت ، فيما بعد ، عن « التصوّق المحتوم للتاريخ في الفلسفة ، والسياسة (« وحتى في الشعر ») باعتبار ذلك يُميز بشكل رئيسي عصره لكنه يعي بأن شروطاً عديدة ما زالت تنقص هذا التاريخ لكي يصبح وصعياً(1)

إستبعاد « الروح المبهمة والمطلقة » بشكل كاف ، وتعديل تطبيقات النظرية الأساسية « بمهارة . . حسب ما تقتضيه اللباقة » ، وبالقدر الذي سيسمح به الطابع « النسبي بشكل أساسي » للفلسفة الوضعية(**) • تلك هي بعض التعاليم التي يحرص مؤلف الدروس على إيصالها لمشجعيه وقرائه ويلاحظ (في الدرس 57 أيضاً) ، بالنسبة لما يخبئه المستقبل ، تطبيقاً للنظرية الكونتية فيما يتعلق « باللباقة » تجاه الشعوب المتخلفة التي تقف في مؤخرة الحركة العامة الكبرى ، وتمثل « حضارات ثانوية » ، لأنه إذا كان من المهم ، في الوقت الراهن ، وإلى أن تصبح إعادة التنظيم الإجتماعي متقدمة بما فيه الكفاية ، أن تكون أغلبية العرق الأبيض ، التي تؤلف « طليعة البشرية » (أي الأمم الكبرى الخمس في أوروبا الغربية) ، الموضوع الحصري للإعداد المنهجي للفلاسفة ، فإن يوماً آخراً يجب ، برأي كونت ، أن يأتي : يوم ستكون فيه العلاقات – النامية – بين « شعوب النخبة » هذه وبقية البشرية « خاضعة أخيراً لمشاعر ممّاثلة من الأخوّة العالمية بحق » بدل أن تبقى خاضعة بشكل أساسي لسيطرة غرور متوحش أو جشع دنيء »

(*) يشير ب. أرنو (P. Arnaud) ، الذي يستشهد بهذا المقطع ، بحق إلى أن أعمال كونت ، سواء في الدروس أم في نظام السياسة الوضعية (الذي يعود تاريخه للفترة من 1851 – 1854) « تلمّح بنظرات تاريخية شاملة وبطولة لا يسمح اتساعها وقطعيتها بأي تفحص » (سياسة أ . كونت Politique d'A. Comte ـ Colin - Col. U ـ باريس 1965 ـ ص . 91)

(1) أنظر الدرس 57 ـ ص • 521

(**) « كل شيء نسبي ، هذا هو الشيء الوحيد المطلق » . كل شيء نسبي ولا سيما في الزمان فيما يتعلق بالمؤسسات الإجتماعية » إنه موقف تبناه كونت في عام 1817 ورد في نشرة الصناعي باسم سان سيمون (وكذلك « البعد التاريخي » أيضاً)

ويجب الوصول للدرس الثامن والخمسين لكي يقوم المؤلف بإيضاح « الهدف الثلاثي » الذي يعتقد بأنه بلغه من خلال تأسيس « العلم الجديد » ، العلم الذي أطلق عليه اسم علم الإجتماع فهو يرى أن هذا العلم يمثل « العلم الأخير والأكثر أهمية » من بين كل العلوم ؛ إنه العلم الذي بدونه لن يكون هناك « من وحدة ولا قوام » لنظام الفلسفة الحديثة الحقيقية هذا الهدف الثلاثي هو التالي

أولاً . إعطاء قاعدة ذهنية كافية لعصر المعتقدات الأخلاقية والسياسية « القائمة » وذلك من خلال القيام مباشرة بإرساء الأسس العقلانية لمعتقدات جديدة « ثابتة بحق » . ثانياً الرفع من مكانة الفلسفة في عصر يسود فيه تفوق « مفرط » للإعتبارات العملية ، وذلك من خلال إقامة نوع من الخضوع المنظّم بين هذه الإعتبارات والتأملات النظرية « السليمة » . ثالثاً : الإعلان عن أو حتى رسم الخطوط الأولى للعهد القادم الذي ستسود فيه الروح الإجمالية الجديرة لوحدها « بإشاعة الشعور الحقيقي بالواجب على الصعيد العام » وذلك في عصر يهدد فيه الذكاء الإنساني بأن يستنفد قواه في أعمال جزئية أكثر فأكثر بؤساً ، وأكثر فأكثر بعداً عن كل مصير إجتماعي « سام » ، في ظل النظام التجريبي المتخصص « بالتشتت »[1]

هذه الدروس المأثورة ، يجب القول بأن نشرها في ستة مجلدات سيبقى مجهولاً من قبل الصحافة حتى قيام إميل ليتره (Emile litré) ، العضو الهام في المعهد ، بتخصيص عدة مقالات لها في صحيفة الوطني (le National) (في أواخر عام 1844) وقد قال كونت بأن مثل هذا الإنتباه العلني كان حدثاً حاسماً في الإنطلاقة الوليدة للوضعية(*)

إن مؤلف هذا الصرح الفكري لم يكن يعتزم قط أن يتوقف هنا . لقد أعلن في ختام الدروس عن مؤلف آخر في أربعة مجلدات عن السياسة الوضعية . وبعبارة أخرى فإنه كان يرى أن الوقت قد حان ليبني على فلسفته سياسة - لم يكن نشرها في عام 1824 ، تحت عنوان النظام الأول يمثل بعد إلا « مخططاً » - والواقع أنه بدأ في العمل ، وعانى منه ، في أيلول 1844 ، بسبب صعوبات صحية ذات منشىء عصبي انتهى منها في تشرين الأول لكن حدثاً آخراً حاسماً أيضاً يظهر حينئذ في شكل إمرأة تسمى كلوتيلد دو فو (Clotilde de Vaux) « تدخل » ، على حد تعبير غوييه ، في

---

(1) أنظر الدرس 57 - ص 887 - 889

(*) أنظر غوييه (حياة) الذي يضيف « بأن مثلاً بدأ يخرج لتوه من مدرسة »

حياته وفلسفته »(١) .

الخلاصة : فكر إعادة التنظيم والحرية

يُروى أن الحوار التالي جرى بين سان سيمون وسكرتيره الأول أوغسطين تياري عشية إنفصالهما : « إني لا أتصور » ، قال الأول ، « وجود مجتمع بدون حكومة ما » فأجاب الثاني « وأنا لا أتصور وجود مجتمع بدون حرية » . ونعلم أن المعلّم اختار ، في آب 1817 ، كونت ليحل محل تياري الذي كان قد سعى جاهداً لتوجيهه في الإتجاه الليبرالي . وإذا كانت الأساليب الليبرالية ، سواء في الميدان الإقتصادي أم السياسي ، تبدو أكثر اتفاقاً مع اتجاه التقدم ، فإن سان سيمون ، المتعجل بوسائل تحقيق التحول الإجتماعي الكبير الذي حلم به ورأى أنه حتمي ، كان يميل لتبني الوسائل الإستبدادية (التي يبدو أن مبدأ جديداً في النظام يمكن أن يتضمنها) . إن كونت ، الذي خلف تياري ، سيعمل بالضبط لتوجيهه في هذا الإتجاه ، من خلال تعميق ميله نحو التنظيم القهري والتوحيدي المضاد للحرية « الموضوعية » ، وتنمية إعجابه بالبناء الجميل للكاثوليكية الوسيطة ، والإعلاء في نظره من قيمة المظاهر الخيّرة للمذهب « العضوي » للثيوقراطيين الذي كان كونت ، من جهة أخرى ، يرفضه بمجمله بدون مجاملة باعتباره « رجعياً » وغير قابل لأي « تحوّل حقيقي » نحو الوضعية(*) .

إن النظام الإجتماعي الأفضل للغد ، النظام الصناعي ، ليس لديه ما يفعله ـ كما يُعلِّم سان سيمون بطواعية ـ بفكرة الحرية « المبهمة والميتافيزيكية » . وإذا تشبثنا بأخذ هذه الفكرة كقاعدة للمذاهب السياسية ، فإنها ستتجه بشكل بارز نحو إعاقة عمل المجتمع على الأفراد » ، وستعاكس بشكل خطير نمو الحضارة الذي يتحقق من خلال تنظيم نظام جيد الترتيب (إن هذا النظام يتطلب أن تكون كل الأطراف « مرتبطة بقوة بالمجموع وخاضعة له » . فمن أجل العمل كان لا بد من وجود هدف للنشاط . والحرية لا يمكن « أن تكون هدفاً ، لأنها تفترضه » . إن الناس لا يتجمعون قط من أجل أن يكونوا أحراراً . إن المجتمع لم يتحرر من نير النبلاء والفقهاء وعلماء اللاهوت من أجل

---

(١) هـ . غوييه : « حياة . . » ص 177 و181 .

(*) كان كونت يحتفظ في مكتبته بالطبعة الثانية من كتاب « في البابا » ، لعام 1821 ، المزيدة والمصحّحة . إن هـ . غوييه يتبع في حاشية طويلة (من المجلد 3 ـ ص 333) تأثير جو ميستر ، الثيوقراطي الكبير والتقليدي ، على كونت (« ولا سيما من خلال مؤلّف « في البابا » الشهير كما يشير لذلك كونت فيما بعد في حاشية من الدروس) ، الدرس 46 ـ المجلد 6 ـ ص 25 ـ 26 (أما حديثه عن المدرسة الرجعية فيرد في ص 206) .

أن يخرق في المناقشات و « الثرثرة » التي تنشط تحت ستار الحرية السياسية. إن التنظيم الجديد للسلطات سيفرض « الصمت على الثرثارين »[1].

لكن ريشة السكرتير الجديد كانت ، في هذا الموضوع ، تميّز بوضوح ريشة المعلم ، في الصفحة التالية من مقدمة العمل المكتوب في أيار 1822 ، والذي طُبع ثانية في 1824 وكان مهيأ ليصبح « الكتيب الأساسي » أو « النظام الأول للسياسة الوضعية » :

« ليس هناك قط من حرية ضمير في علم الفلك والفيزياء والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء » بمعنى أن كل شخص سيجد من العبث عدم الإيمان بثقة بالمبادىء التي برهن عليها في هذه العلوم رجال أكفاء. وإذا كان الأمر مختلفاً في السياسة ، فلأن المبادىء القديمة سقطت ، وما زالت المبادىء الجديدة لم تتشكل بعد ، وليس هناك قط ، في هذه الفترة الإنتقالية ، من مبادىء مُبرهَنٌ عليها بكل معنى الكلمة. لكن تحويل هذا الواقع العابر لعقيدة مطلقة وخالدة ، وجعله حكمة أساسية ، يعني بالبداهة إعلان أن المجتمع يجب أن يبقى دائماً بدون مذهب عام. إن علينا أن نحق على أنّ مثل هذه العقيدة تستحق بالفعل أن تُتّهم بالفوضى التي وجهها لها المدافعون الأكثر جدارة عن النظام اللاهوتي ».

ولقد سبق لكونت أن افترض بأن عقيدة حرية الضمير و « اللامحدودة » ليس إلّا تعبيراً عن إنحطاط للمعتقدات اللاهوتية (هذا « الأمر الواقع العام الكبير ») ، وأنها كانت « ذات مصير نقدي ». لكنه أوضح بأنها إذا كانت توجد ضمن خط تقدم الفكر الإنساني باعتبارها وسيلة للنضال ضد النظام اللاهوتي ، فإنها كانت تفقد ، بالمقابل ، كل قيمتها منذ أن يُراد النظر لها كإحدى « أسس » إعادة التنظيم التي يسعى لها الحاضر ، وحينئذ تتحول من شيء مميد لضار ، وتصبح عقبة أمام إعادة التنظيم هذه. ألم يُعلن كونت ، ضمنياً ، « سيادة كل عقل فردي ؟ »[2].

لكنه تبغي الإشارة لوجود فرق بليغ المعنى بين سان سيمون وكونت ، حول الصعيد العام للحرية (أو الحريات) الفردية والسياسية.

فلدى الأول ، النبي غير المُنظّم لنظام جديد (وأفضل ، باعتباره متفقاً مع طابع وحاجات العصر) نلمس وجود بذور لا جدال في طابعها الفوضوي. فكم من مرة

---

(1) سان سيمون ـ المؤلفات ـ III ـ ص 14 ـ 17

(1) أنظر مؤلفات سان سيمون ـ المجلد الرابع ـ الدفتر الثالث ـ المقدمة ـ ص 23 ـ 24

يضع على كرسي الإتهام الحكومة في ذاتها ، لكي لا يقول الدولة في ذاتها ، وكل ما يمثله لقب « قيصر » . إن حديثه عن قبول الدولة الذي نماه وتنبأ به سيكون بلا شك مسطوياً على مغالطة تاريخية ، لكن تعبير « التبعية » يبدو ملائماً (إن سان سيمون ـ كما سيكتب م . تورورا ـ « لا يريد أن يرى في الدولة إلاّ قوة تابعة ، ويتطلع لإحلال المنتج محل المواطن ») .

أما لدى أوغست كونت فليس هناك شيء من هذا القبيل . صحيح انه كتب بأن « حكومة الأشياء تحل محل حكومة البشر » في السياسة العلمية ، السياسة التي يوجد فيها بحق قانون ، ويتوقف فيها بالضرورة التعسف . لكنه لا ينبغي أن نستنتج من هذا بتهور إدانة للحكومة في ذاتها ، وكراهية لكل « قيصر » . إن الدرس الخمسين في الدروس . يركز على هذا « المصير الإجتماعي » للحكومة ، المتمثل في السعي بما فيه الكفاية وقدر الإمكان لإحتواء ومنع الإستعداد « الحتمي » « للتشتت الأساسي » للأفكار والمشاعر والمصالح (الأمر الذي يعتبر نتيجة حتمية لمبدأ النمو الإنساني نفسه) . وفي هذا شيء مغاير تماماً للصلاحيات « المقلّة » ذات الطابع المادي التي نختزل فيها بطواعية المصير العام لهذه الحكومة . فهذه الحكومة تجسد وظيفة خاصة تجعلها تشارك بطريقة بارزة في مجريات الحياة الإجتماعية وتتجلى في أن تحشد فيها باستمرار « فكر المجموع وشعور التضامن المشترك » ، وذلك لصد الإنطلاقة الواسعة للنشاط الفردي . لأن ما يُشكِّل الطابع الثابت للحكومة ، مهما كان المظهر الذي نظر من خلاله لها ، إنما هو التفوق « العادي » لفكر المجموع المشار إليه (أن كونت يجد هنا ثانية ما يُسمّيه « بالضرورة المزدوجة المتميزة » للسلطة الزمنية والسلطة الروحية)[1] .

إننا نرى إلى أي حد يعتبر وجود « قيصر » مبرراً . ولكن ، سيعترض البعض ، كيف نفسر الإتهام الذي وجهه الفيلسوف فيما بعد ، في الدرس السابع والخمسين في نفس الدروس . . . ضد نابليون ؟

إن كونت يلعن ذكراه ، ويرى فيه « المُنظِّم » لأقوى تقهقر سياسي تألمت منه الإنسانية إطلاقاً » ، لقد كان نابليون يقف ، من كل النواحي ، في مؤخرة عصره ، في حين أن شارلمان كان يقف في مقدمة عصره . لكنه يسرع للقول بأنه لا يعتزم بهذا أبداً لوم قدوم « دكتاتورية » كان لا بد من قدومها ، وإنما كان يريد فقط أن يفضح ، بكل

---

(1) أنظر م . تورورا ـ حياة . . . ص 312 ـ ودروس الفلسفة الوضعية . الدرس 50 ـ المجلد الرابع ـ ص 405 ـ 609 .

طاقته الفلسفية ، الإستهبال « الفصار » بشكل عميق الذي قام به هنا ـ في حين أن الدكتاتورية الثورية بصفته بحثه ضُرِفَت ، من جهتها ، كيف تُخطط « بصخر » « لنتائج إجتماعية كبيرة » ـ وهذا بالرغم من التفوق المحتوم لمتاميرياه سلبية بشكل أساسي وهذه الإشارة للمذهب النقدي تثير اتهاماً للعبقرية المزعومة لنابليون ، وقد خرّجَ هذا الإتهام بنظرات فلسفية وضعية تستشهد ، بالمقابل ، بريشليو وكرومويل وفريدريك الثاني ويخلص كومت للقول (بأسلوب مُعَقَّر) بأن كل مايدعمه نابليون العسكرية والأخلاقية كانت تتعارض بعمق مع « فكرة السقوط المحتوم للنظام اللاهوتي والعسكري القديم »

ولئِنّ آثر مؤلِّف هذا النقد اللاذع أن يفضل ، في عهد الثورة ، المؤتمر (la Convention) وايعاقبه (Jacobins) ولا سيما دانتون (Danton) (باعتبارهم رجال سلطة وضعية في مرحلة كانت نقدية ولا عضوية بشكل حتمي) ، فليس في هذا ما يدعو للمفاجأة كما لن يفاجىء الإتهام الذي نقرؤه في الدرس السادس والأربعين ضد النظام البرلماني للملكية تموز (إن هذا النظام هو العكس تماماً « لصمت الثرثرة » الذي حلم به سان سيمون) هذا الإتهام الذي تلخصه جملة واحدة « هذا الإنحطاط الكلي تقريباً للأفكار والطباع السياسية . . . »[1]

ولكي ننتهي من الحديث في هذا الصدد ، لنقل بأننا نتبين ، على الأقل عن صعيد الحرية ، نزعة لإدخال فكر إعادة التنظيم في الفكر المعادي للثورة إلّا أن من الأفضل ألّا نستسلم لهذه النزعة ، وأن نتحدث بالأحرى عن فكر « ما بعد الثورة » الذي يسعى بحماس لإعادة تنظيم المجتمع .

وذلك شريطة ألّا نفقد حِسّ التناسب من خلال فقدان خيط الفكر الليبرالي (ذي الأهمية الكبرى) كما قال به وأنشأه في ذلك العصر ، ولا سيما في فرنسا وإنكلترا ، مجموعة من المفكرين الكبار الذين التزموا ، طوعاً أو كرهاً ، بالجمع بين هذا الفكر الليبرالي والفكر الديمقراطي . وذلك ضمن إطار الدولة ـ الأمة الذي أصبح من الآن فصاعداً حتمياً .

---

(1) حول بونابرت ـ المرجع السابق ـ ص · 340 . 395

الكتاب الثاني

الليبرالية والديمقراطية في فرنسا وانكلترا

الفصل الرابع

في فرنسا

1 ـ جرمان دو ستايل أو نقل الليبرالية (1766 ـ 1817)

« إنها لم تكفت مطلقاً عن الإعتقاد بأنّ رجالاً عاقلين ، مهما كانوا متعارضين من حيث المبدأ ، بإمكانهم دائماً أن يتفقوا سلمياً على عدد كبير من الأفكار والتدابير ، شريطة أن يبقوا بعيدين عن التعصب الذي لا ينظر إلاّ للمبادىء المتناقضة ، وأن يدعمهم لذلك الحماس الذي يستطيع وحده أن يحيي الروح »

جـ . ك . هيرولد (J. C. Herold)

أخذت جرمان نيكر (Germaine Necker) ، بارونة دو ستايل (De Staël) ، ابنة المصرفي الجنيفي والبروتستانتي الذي أصبح وزيراً للويس السادس عشر ، أخذت عن أبيها الذي كانت تُعجب به كلياً ، حُبّ الحرية السياسية : حرية معتدلة ، يضمنها الدستور. لقد كان فشل الجمعية التأسيسية ، في نظرها ، محسوساً جداً : فبدل أن يكون دستور 1791 (الذي وضعته) نهاية ، لم يكن إلاّ بداية أُجهضت بسرعة كبيرة وبعد عهد الرعب والتعصب اليعقوبي الذي كرهته ، وضعت آمالها ـ ولم تكن الوحيدة في ذلك ـ في الدستور الجمهوري للعام الثالث وحكومة المديرين (التي أصبحت فيما بعد موضوعاً للكثير من النقد والاحتقار ، بالرغم من أنها ، في البداية ، بدت تُبَشِّر بآفاق جديدة وسعيدة). إن بنجامين كونستان ، الذي دخل لتوه في الحياة السياسية ، لم يقم إلاّ بتعميق الإتجاه الجمهوري لدى تلك التي بقي أبوها المدافع الأمين عن دستور من النمط الإنكليزي الذي يترأسه ملك وراثي . فمن إذن الذي بَشَّر ، في كراس صدر في عام 1796 ، بضرورة الإنحياز للحكومة الحالية ، إن لم يكن كونستان (الذي ربحه

بشدة ، كما نعلم ، جوزيف دو ميستر) ؟ إنّ ما ستنشره جرمان في نفس الوقت ، في شكل تأملات (Réflexions) متنوعة وتحت عنوان « في تأثير الإنفعالات على سعادة الأفراد والأمم » (De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations) ، سيسير في نفس الإتجاه ، الذي سيبتعد عن إنكلترا[1] ›

لكن الصفحات الأكثر أهمية من هذا الكتاب ، والتي كُتبت على وجه الإحتمال خلال الأشهر الأولى من عام 1799 ، فقد بقيت مجهولة حتى بداية القرن الحالي وكان عنوانها « في الظروف الراهنة التي يمكنها أن تُنهي الثورة ، والمبادىء التي يجب أن تُؤسس عليها الجمهورية في فرنسا

(Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France)

يجب إنهاء الثورة (تلح المؤلّفة) وإنهاؤها ليس بنظام جمهوري هش يقوم تقريباً على الرمل إنهاؤها بجمهورية مُؤسَّسة بشكل حقيقي إلاّ أنه لا يمكن تأسيس شيء إلاّ على مبادىء فعلى هذه المبادىء ، وعلى تطبيقاتها ، من المهم إلقاء « فيض من الأضواء » إن إقامة الجمهورية بعد العاشر من آب 1792 كان أمراً سابقاً لأوانه ، لأنّ الرأي العام لم يكن مهيأً لذلك إنّ خلة الأضواء ، الناس المستنيرين من لم يكن لديهم الوقت « لتصحيح خطى » الروح العامة » فالعصر لم يكن بعد إلاّ عصر الملكية المعتدلة

لكننا لم نعد حيث كنّا ـ تتابع ابنة نيكر ـ ولم يعد هناك مكان للملكية المعتدلة في فرنسا لأنه ليس من الممكن الإكتفاء بوجود الملك « من دون المجازفة بتدميرها » أو الإحتفاظ بها من دون تعريض الحرية للخطر إن السيدة دو ستايل ترفض أكثر فأكثر بوضوح المثال الإنكليزي متذرعة في ذلك بالوضع ، المختلف كلياً ، لفرنسا « فرنسا التي تعصف بها عاصفة أحدثت لها ثلاثة قرون ، والتي نجد فيها كل شيء (السياسة والدين) مضطرباً في آن واحد ، والتي تسود فيها روح التحزب ، وينتشر فيها نوع من الصراع الذي لا يمكن « أن يسمح بوجود » حزب ثالث يدعو للمصالحة

لقد استبعدت السيدة دو ستايل جذرياً الوراثة الملكية لصالح الإنتخاب والاختيار الشعبي أي اختيار ممثلين لأن النظام التمثيلي هو الذي تدعو له . فهو يكرس « الأرستقراطية الطبيعية » . إن هذا النظام (كما توضح) ليس بأي حال الديمقراطية التي ليس لهذا النظام أي شيء مشترك معها غير شعب خال من الطبقات المغلقة

---

(1) أنظر جان كريستوفر هيرولد « جرمان نيكر دو ستايل » (العنوان بالإنكليزية Mistress to an age) ترجمة ميشال موروا (Michelle Maurois) ـ باريس ـ Plon ـ 1962

والإمتيازات ، شعب « لا يشكل إلاّ كلاً واحداً » .

إن الإيمان الذي يتضمنه هذا التحليل الذي قامت به أذكى نساء ذلك العصر ، للظروف الراهنة هو إيمان مؤثر إن الملاءمة ، كما كانت تقول ، هم الذين كانوا قد صنعوا الثورة ، وهم الذين سيتوجها ، وليس الجنرالات ، الأنوار ، وليس الأسلحة لقد سبق هذا التفاؤل الجميل بقليل إنقلاب 18 بروميير الذي قام به نابليون ولكن ألم يكن الجنرال الشاب العائد من مصر قد سبق الشهرة مسبقاً ، وبشكل ملائم ، « للفيلسوف اللابس الجرمة » ؟ ألم يحرص لأقصى حد على أن ينتسب لعضوية « المعهد » ؟ والأيديولوجيون (الذين كانت السيدة دو ستايل تقيم معهم علاقات حميمة) ألم يكونوا ، في مجملهم ، منحازين كلياً له[1] ؟

لقد غيّر هؤلاء موقعهم بسرعة ، كما نعلم ، لكنه لم يكن لديهم حقيقةً ما يشتكوا منه ، كما نعلم أيضاً في حين أن السيدة دو ستايل ، المولودة نيكر !

إن الأثر الكبير الذي تركه لدى الجمهور صدور « في الأدب المنظور له في علاقاته مع المؤسسات الإجتماعية »(1800) (De la littérature Considérée dans ses rapports avec les institutions sociales) ، ثم دلفين (Delphine) (1802) ثم كورين (Corinne) (1805) ، سيجلب المجد للمؤلفة ، لكنه سيُسبّب لها عدم التقدير من قِبل « المعلّم » المتصلف ، القاسي والذي لا يرحم(*) فقد خصّها هذا بضغائن فريدة . لقد كانت ، بنظره ، إمرأة « لا تُقهر » وكانت معارضة السلطة تجري في دمها (ألم يأخذ على أوغست دو ستايل ، ابن جرمان ، في صدد الحديث عن جدّه نيكر ، المتوفي في 1804 « أنه كان أيديولوجياً وعجوزاً قديماً . وكان هو الذي قلّبَ الملكية وأوصل لويس السادس عشر إلى المقصلة » ؟) إن هذه « المتآمرة » و « الضارة كالطاعون » ـ كما قال عنها نابليون حرفياً ـ كانت ، تحت ستار الأدب ، تمارس السياسة التي لم تكن بالحقيقة إلاّ شؤماً على فرنسا القنصلية ثم الامبراطورية « يجب على النساء ، كما كان يقول المعلّم ، أن تحيك الصوف » ، إلاّ أن هذه لن تحيك قط ، فلتعش إذن منفية من باريس . إن بإمكانها أن تتجه للخارج حيثما تريد فلقد تركنا لها أوروبا !

هكذا ستصبح هذه الأوروبية بالرغم عنها (على الأصل بالقدر الذي عانت فيه بقسوة من « مرض العاصمة ») سيدة كوبيت (Coppet) ، القرية الصغيرة التي تقع على

---

(1) لم تُنشر « في الظروف الراهنة » إلاّ في عام 1906 ، في عهد الجمهورية الثالثة ، مع مقدمة وحواشي جلون فينو (John Viénot) ـ (باريس ـ Fischbacher ـ) .

(*) المقصود نابليون

بحيرة ليمان . وكما وجدت في باريس مجموعة أو حلقة أوتيل (Auteuil) التي ضمت العديد من الايديولوجيين ، ستوجد قرب جنيف مجموعة أو حلقة كوبيت ، التي تحييها جرمان دوستايل ، ذات العبقرية الحقيقية في المحادثة

إن الضربة الأشد قسوة التي سيوجهها نابليون لتلك التي كان يرى فيها إبليساً أنثوياً (بينما يعتبرها الليبراليون « ضمير أوروبا » !) كانت بمناسبة نشر الكتاب الكبير « في ألمانيا » (De l'Allemagne)

لقد كان الكتاب على وشك الصدور ، في عام 1810 ، في باريس عندما قرر وزير الشرطة ، سافاري ، دوق دو روفيكو ، إيقاف طباعته . « إن هواء هذا البلد ، كتب الوزير للمؤلفة ، يبدو غير ملائم « قط له » . « إننا ما زلنا غير مستعدين بعد للبحث عن نماذج لدى الشعوب التي تعجبك ، إن كتابك الأخير ليس قط فرنسياً . وأنا الذي قررت إيقاف طباعته »[2] (إنه تعرف في هذا المقطع الأخير على لهجة المُعلّم)

لقد كان من الصعب على السيدة دوستايل أن تستمر في العمل . وقد رسمها سانت ـ بوف واهنة الهرم ، تُمضي سنوات قاتمة « محشورة في مكان ضيق في كوبيت » وبخاصة في خيالها المرعب » ، وتتطلع للهرب وتفكر في إنكلترا . وبالفعل ، لقد اتجهت ، في 1814 ، إليها مروراً بسان بطرسبرج ، لأن الأراضي الفرنسية كانت مُحرَّمة عليها . وفي لندن (حيث ظهر أخيراً ، في عام 1813 ، كتاب « في ألمانيا » ، المحظور في فرنسا) التقت بالكونت دو بروفانس ، الذي ترك لديها انطباعاً جيداً ، والذي سيصبح ، بعد عدة أشهر ، لويس الثامن عشر ، البوربوني الذي عاد لعرش فرنسا بعد أن منح الشعب شرعة دستورية . وعادت جرمان هادئة النفس من إنكلترا بعد أن وضعت ثانية خطاها في خطى أبيها العزيز الذي كان قد شجب الميذبات الجمهورية لابنته الشديدة الإنفعال فلتطمئن روحه ! لأن جرمان ـ التي ستتوفى في باريس في 14 تموز 1817 ـ ستعكف ، بعد عودتها إلى فرنسا ، على كتابه مؤلفها الأخير : « نظرات حول الأحداث الرئيسية للثورة الفرنسية » (les considérations sur les principaux évènements de la Révolution Française) الذي سيصدر بعد وفاتها في عام 1818 ، والذي « سيختم الحكم » عليها وعلى فكرها السياسي الفكر المُثبَّت نهائياً على الملكية الدستورية من النمط الإنكليزي

إنَّ بمَا له دلالة بليغة أنْ يكون القصد الأولي للمؤلفة مقتصراً في هذه النظرات على

---

(2) أنظر سانت بوف (Sainte-Beuve) في الدراسات التي كتبها عن السيدة دوستايل ، في « المؤلفات » (Oeuvres) ـ باريس ـ Pléiade ـ 1960 ـ المجلد 2 ـ ص 1115 ـ 1126 ـ 1128

دراسة الأعمال والكتابات السياسية لوالدها. إلاّ أن المخطط (كما تشير لذلك المقدمة) وُسِّع فيما بعد ، لأن الموضوع بحد ذاته كان يقود في آن معاً لتتبع الأحداث الرئيسية ولعرض لوحة إنكلترا ، « كتعبير لرأي السيد نيكر المتعلق بالمؤسسات السياسية لهذا البلد »[1].

لقد كان هناك ميل شديد (كما ترى السيدة نيكر) للاعتقاد بأن الأحداث هي ظواهر عارضة ، وأنها مجرد نتائج للصدفة أو لثروة الشعوب . إن في هذا خطأ كبيراً ، ارتُكِبَ غالباً في موضوع الثورة الفرنسية ، حين عُزِيَ « لرجال تلك الفترة من الزمن » ما كانت القرون قد حَضرته سابقاً . إن الحرية ـ كما كتبت بقوة مؤلِّفة النظرات ـ « هي القديمة » والاستبداد « هو الحديث » . إن نفس الحركة الفكرية كانت قد قادت الإنكليز نحو الحكم التمثيلي ، وقد قادت نحوه ، منذ عام 1789 ، الفرنسيين . لقد أدت هذه الحركة لإلغاء الحكم المطلق للفرد ، الذي يُعتبر الشكل « الأكثر بشاعة لكل التركيبات السياسية » (ولهذا فإن الاستشهاد به في صدد الحديث عن حقوق الماضي لم يكن إلاّ استشهاداً مضاداً ـ للتاريخ) .

لقد عُجِّلَ الإصلاح البروتستانتي من أجل قدوم هذا الحكم التمثيلي : ألم يكن البحث الحر في الميدان الديني يؤدي بالضرورة لهذا النموذج من المؤسسات ؟ ألم تؤدي حرية الضمير للحرية السياسية ؟ ثم قامت الأنوار الفلسفية ، والمقصود بذلك « تقييم الأشياء وفق العقل وليس وفق العادات » ، بالباقي . لقد أن مالكي الإمتيازات في أوروبا ، من ملوك ونبلاء وكُهَّان كانوا ، كما تشير المؤلِّفة ـ « أول من احتذر للمزايا المُفرطة التي كانوا يتمتعون بها » .

إن السيدة دو ستايل كانت تحتفظ بعرفان قوي بالجميل للجمعية التأسيسية التي احترمت دائماً مبادىء الحرية التي أعلنتها ، هذه الجمعية التي تعتبر أول جمعية تمثيلية عرفتها فرنسا . ومع ذلك فقد أخذتْ عليها أنَّها أرادت بشكل مطلق أن « تُجدِّد » ، بدافع من نوع من الغرور القومي ، وفي قلّة احترام مُؤسفة « للتجربة » ـ وقد رددت المؤلِّفة ، في هذا المآخذ ، بأمانة أصداء بعض أفكار أبيها في كتاب له ظهر في عام 1792 ، بعنوان : « في السلطة التنفيذية بالدول الكبرى » (Du pouvoir exécutif dans les grands Etats) ـ تُجدِّد على سبيل المثال من خلال تأسيس مجلس تمثيلي واحد ، في حين أن النظام الإنكليزي سبق له أن قدَّم ، ووحده فقط ، حلاً للمعضلة الدستورية الشائكة المتمثلة في التوفيق بين وجود الملك والمؤسسات الجمهورية ؟

---

(1) انظر ، سانت بوف ـ المرجع السابق ـ ص 1117 ـ 1122 .

ولكن هل خُلقت كل الشعوب لتكون حرة ؟ و ، بشكل خاص ، الفرنسيين ؟ الجواب « إن كل البلاد وكل الشعوب وكل البشر جديرون ، من حيث مؤهلاتهم المختلفة ، بالحرية ، وكلهم يصلون أو سيصلون إليها على طريقتهم » إن هذا الإعتقاد ينطبق ، بالطبع ، على الفرنسيين المتهمين جميعاً بالطيش والنزق ! إنّ في الأمة الفرنسية « من القوة ما يكفي لقيام المؤسسات الحرة بتحويل هذه القوة أيضاً إلى فضيلة ، بالرغم من الإنحرافات التي يُخشى منها دائماً »[1]

لقد غيّرت المؤلّفة من موقفها المعادي للوراثة في عهد المديرين . فهذه تبدو الآن ضرورية « للراحة ، وكذلك للأخلاق ولتقدم الذهن البشري . شريطة أن تكون مرتبطة « بسيادة القوانين » في هذا الصدد تحمل إنكلترا ، أيضاً ، بتاريخها كل الإطمئنان فالوراثة لم تكن في أي جهة أخرى أكثر رسوخاً بالرغم من أن الشعب الإنكليزي رفض الشرعية القائمة على الحق الإلهي ووضع مكانها الحق الوراثي « المكرّس من قِبل الحكم التمثيلي » .

كذلك يجدر الإنتباه للموضوع الذي أجابت به السيدة دو ستايل عن السؤال التالي الذي طرحته بنفسها - هل يمكن للملكية المقيّدة أن يكون لها أسس أخرى غير تلك التي يقوم عليها الدستور الإنكليزي ؟ لنقرأ « بعد ثورة مثل تلك التي عرفتها فرنسا ، تمثل الملكية الدستورية السلام الوحيد ، أو معاهدة وستفاليا الوحيدة ، إذا صَحَّ القول ، التي يمكن عقدها بين الأدوار الحالية والمصالح الوراثية ، بين الأمة بأسرها تقريباً والإمتيازات المدعومة من قِبل الدول الأوروبية » . ولكن هل يعني هذا ، يقول مُعْتَرِض ، أن فرنسا لن تكون إلاّ نسخة ونسخة رديئة ، عن الحكومة الإنكليزية ؟ الجواب « لا نرى لماذا على الفرنسيين أو أي أمة أخرى أن ترفض « استعمال البوصلة لمجرد أن الإيطاليين هم الذين اكتشفوها » !

وتتطرق المؤلّفة في صفحات غزيرة لمفهومي الحرية والدين اللذين استبد التعصب ، الذي كانت السيدة دو ستايل تكرهه بعمق ، في المعارضة بينهما . في حين أن المسيحية « حلت بشكل حقيقي الحرية لهذه الأرض ، والعدالة للمضطهدين . . والمساواة أمام الله التي ليست المساواة أمام القانون إلاّ صورة غير كاملة عنها » . كما تتطرق لموضوع حب الحرية ، حتى ولو كانت حرية « أرستقراطية » ، وللمزج الضار (الملائم للكثير من الرياء) بين الدين المذكور والسياسة ، هذا المزج الذي يجب التنديد

(1) « نظرات » ص 333 ـ 330

به في نفس الوقت وبدون الوقوع في التناقض

إن الكراهية التي تُكِنُّها المؤلِّفة لروبسبيير ولرجال عهد الرعب ، والحذر المستعصي الذي يُوحي لها به تعبير السلامة العامة الحجة لكل أشكال العنف ، والتحريض الماكر على التضحية بالأخلاق على مذبح ما « اتفق على تسميته بمصلحة الدولة ، أي شهوات أولئك الذين يحكمون » ـ لم يمنعا « الليبرالية الكبيرة » من الإعجاب بجيش الأمة لأنه عرف كيف ينتصر على الكثير من الأعداء المتحالفين لقد رأت في هذا الإنتصار نتيجة لإخلاص هذه الأمة لقضيتها الخاصة ، وفي نفس الوقت للهيجان الذي كان يُحرِّك الشعب الهيجان المميت في الداخل ، و « الذي لا يُقهر في الخارج »[1]

« أيتها الحرية ، كم من الجرائم ارتكبت باسمك ! » ، قالت السيدة رولان (M^{me} Roland) أمام المقصلة إن جرمان دوستايل ، التي مجّت مما هو أسوأ ، أنشدت نشيد الكاتب « الحرية ، لنردد اسمها لأن كل ما نحب ، وكل ما نحترم موجود فيها . ليس هناك شيء غير الحرية يستطيع أن يثير النفس في علاقات النظام الإجتماعي فبعد أن خلق تقدم الروح البشرية الأمم ، أي بعد أن أصبح كل الناس يشاركون بطريقة ما في نفس المزايا ، ماذا يمكن أن نفعل بالجنس البشري بدون الشعور بالحرية ؟

تقدم الروح البشرية ! إنها رسالة الأنوار ، وإيمانها بقابلية جنسنا اللامحدودة للكمال ، هذه القابلية التي نقلها ، قبل كل شيء وبالرغم من كل شيء ، العقل الواسع ، المتحالف مع الحساسية العاصفة لهذه المرأة العبقرية (التي نشرت ، من جهة أخرى ، عدة مواضيع أدبية جديدة حددتها بنفسها « كتابة الشمال ، الشعراء الرومانسيون ، الشعراء الجرمان »)

لقد سبق أن وجدنا في كتابها الصادر في عام 1800 بعنوان « في الأدب . » تبشيراً قوياً بهذا الإيمان الذي كان كوندورسيه قد عاش ومات في سبيله . إنها لم تكن تظن بأن « هذا العمل الكبير للطبيعة الأخلاقية » قد تُرك مطلقاً ففي الفترات « المضيئة » كما في القرون « المظلمة » لم تتوقف قط المسيرة التدرُّجية للروح البشرية .

ولكن منذ ذلك الحين أثارت السلطة القنصلية ضد الكاتبة الجريئة ردود فعل معادية في صحافة تلك الفترة إن هذا النوع من النظريات ، ومن الخرافات الجديدة لم يكن من شأنها ، برأي هذه السلطة ، إلا إغراق الفرنسيين « في مصائب جديدة من خلال هذه البحوث الجديدة » ؛ إن شيئاً لم يكن أكثر تضاداً (كما كتبت « صحيفة

(1) « نظرات » ص — 421

المناقشات » (le Journal des Débats)) مع العبقرية التي تهيمن الآن على مقدرات فرنسا والتي كانت زاخرة « بالحكمة » . ومع ذلك فإن التعصب النابليوني سينتظر عام 1803 ليحكم بالنفي . . . « إلى أوروبا » على العبقرية الصاخبة لابنة نيكر[1] .

2 ـ الديمقراطيون : من لامارتين إلى لامونيه الجديد

إن الشعب بالنسبة للديمقراطيين هو مجموع الأفراد الأحياء الذين لكل منهم حق في جزء من السيادة . إن الإنتخاب العام والشامل هو النتيجة للسيادة الشعبية المفهومة بشكل نزيه (والتي لا يُعتبر الإنتخاب المُقيد إلاّ تشويهاً كاريكاتورياً لها) . إن القسم الأكثر عدداً والأكثر فقراً من هذا الشعب ، القسم التعيس والمتألم ، ينادي بالجمهورية الديمقراطية ، وله الحق بالمطالبة بالرعاية . إن الإصلاحات السياسية تجرّ معها ، في مقابل الآلام والبؤس ، إصلاحات إجتماعية . هذا الشعب هو الشعب المرتبي شعب الثورة الكبرى الواحدة وغير القابلة للتجزئة في روحها (إن من التجديف القول بوجود تعارض بين 1789 و1793 !) ، الشعب الذي شنّ الحرب على الملوك من أجل حمل الحرية للشعوب الأخرى التي لم يعرف كيف لا يُبالي بها (وهكذا ، كانت قضية بولونيا ، بالنسبة له ، قضية مقدسة) الشعب الذي تلقّى الذل الذي لا يُمحى من واترلو ومعاهدات 1815 ، التي فرضتها أوروبا الملكية ، وهذا الحلف المقدس (أو بالأحرى الملعون) للطغاة ، الذي يجب أن يقف ضده التحالف المقدس (المقدس بشكل حقيقي) للشعوب . إننا نرى كيف تمتزج الديمقراطية أنْ تُطعِّم النزعة الجمهورية ، في آن واحد بالتطلعات لمجتمع أفضل وبمطالب القوميات ـ هذه القوميات التي تُعتبر فرنسا « المثال الأعلى للشعوب الحديثة » (على حد تعبير إدغار كينيه) ، فرنسا التي « تحمل فيها الإنسانية بأسرها » (على حد قول ميشليه) ، ويجب أن تكون المرشد المعبود لها إنها القومية الشعبية ، ذات الأصل اليعقوبي ، التي تجدّدها ـ كما سنرى ـ رومانسية منتصف القرن[2] .

هكذا يبدو بما فيه الكفاية أنّ الحرية الموعودة على يد هذه الديمقراطية لا يمكن أن تكون إلاّ مختلفة عن حرية « الليبراليين » التي التقيناها سابقاً . إنها تُقدِّم ، بعكس الأولى ، (وعلى الأقل في المرحلة الأولى) إطاراً مساعداً على نمو الفكرة الوليدة المُسمّاة « بالإشتراكية »

---

(1) أنظر ، سانت بوف ـ المرجع السابق ـ ص ۰ 1087

(2) أنظر ميشليه في كتابه الصادر في 1846 بعنوان « الشعب » (الطبعة الرابعة ـ باريس ـ Chamerot et Jouvenaux ـ 1846)

إن تعبير الحزب الجمهوري أو الحزب الديمقراطي أصبح يعني ، لا سيما بعد 1830 ، وبدون دقة كبيرة ، مجموعة الكُتّاب والصحافيين والخطباء السياسيين الذين يشاطرون بعضهم ، بالإجمال ، وبالرغم من بعض الفروقات الرصينة التي تفصل فيما بينهم ، هذا النوع من التطلعات والاهتمامات من هؤلاء يبرز (بالإضافة لـ . كينيه (Quinet) وميشليه) كل من غودفروا كافينياك (Godefroy Cavaignac) أرمان كاريل (Armand Carrel) ، كورمينان (Cormenin) الأخوة غارنييه باج (Garnier- Pages) لودري - رولان (ledru- Rollin) وأرمان ماراست (Armand Marrast) ، وهذا دون نسيان العالمين البارزين : أراغو (Arago) وراسباي (Raspail) إنه لجمهوري مجد بيرانجيه ، المُنشد المشهور الذي يؤمن « بالمستقبل القريب للشعب » والذي « سيردد العالم بشكل أبدي أناشيده الوطنية التي يجب علينا ، نحن معاصروه ، أن نُعلِّمها لأطفالنا مثل الصلاة ، وذلك طالما أننا لم نتقدم بعد لواترلو (على حد تعبير لودري - رولان)[1] وجمهوري أيضاً سيُصبح مجد لامارتين (الذي بدأ بتأييد الشرعية[*] بعد أن اتخذ كمُعلِّمين أوّلين له كلاً من جوزيف دو ميستر وبونالد اللذين بيّنا له كتاباتهما (كما قال) الحقيقة الإجتماعية « المنحدرة من الأعالي التوراتية »[2]

---

(1) أنظر جـ ويل (G. Weill) « تاريخ الحزب الجمهوري في فرنسا » (Histoire du Parti Républicain en France) (1870 - 1914) - باريس - 1928

ب باستيد (P. Bastid) « المذاهب والمؤسسات السياسية في الجمهورية الثانية » (Doctrines et institutions politiques de la seconde République) - المجلد الأول - الفصل الثاني - ص 30 وما بعدها باريس - Hachette 1945

- هـ ميشيل (H. Michel) « فكرة الدولة » (l'idée de l'Etat) - باريس - 1890 - ص : 317 ، وما بعدها

- لودري - رولان « خطب سياسية وكتابات متنوعة » (Discours politiques et écrits divers) - باريس - 1879

- جـ توشار (J. Touchard) « مجد بيرانجيه » (la gloire de Béranger) - أطروحة دكتوراه بالآداب - باريس - 1968

- أ كينيه « تاريخ أفكاري (Histoire de mes idées) - مقدمة من برنارد - غروبيت - باريس 1973 ص 179 و185

(*) الإتجاه المؤيد للشرعية هو الإتجاه الذي كان يُناصر أُسرة البوربون التي استعادت عرش فرنسا بعد هزيمة نابليون ثم أبعدت عنه بعد ثورة 1830 التي أتت بآل أورليان للعرش (المترجم)

(2) حول لامارتين « أنظر ب بارتو (L. Barthou) - « لامارتين الخطيب » (Lamartine orateur) - باريس - Hachette 1916

- « مؤلفات لامارتين » - (Oeuvres de lamartine) - باريس - P. Didot - 1849

- هـ غيليان (H. Guillemin) - « لامارتين والمسألة الإجتماعية » - باريس - Plon - 1946

بماذا يُبشّر لامارتين ، منذ 1831 والبالغ من العمر أربعين سنة ، في « سياسته العقلانية » (Politique rationnelle) (التي وضعها ، فيما بعد ، بأنها برنامج لحياته المدنية ، ملائم « لظروف البلاد الحديثة ») ؟ إن حرية الصحافة لم تعرف داعية لها أكثر حماسة منه . لقد أعلن ، بفضلها ، عهد « الكلمة الإنسانية في كل تمامها » . وأراد أن يكون التعليم حراً لا تحدُّه قيودٌ غير تلك التي تقتضيها ضرورات الحفاظ على الأمن العام . وأراده تعليماً « واسعاً ، منتشراً ، متعدداً ، سخياً في كل مكان » ، ومجانياً باعتباره ، في آن واحد ، كسباً إجتماعياً وحسنة للفرد (خلافاً للإحتكار ، لأن « الحقيقة المتدرجة يجب أن تُعبّر عن نفسها كما تريد ، وعندما تريد في يومها ، وساعتها ، في قوتها ولسانها ، ومن خلال أعضائها » !) . أما الكنيسة فيُلحُّ على أن تكون منفصلة عن الدولة « . . فليس هناك شيء بين الإيمان والكاهن ، بين الكاهن والمؤمن » ؛ ويُصرّ على أن تحالف الدين مع السلطة ينتزع من الدين الكثير من فضيلته ومن قوته .

ولكن بماذا يُبشر ، بالنسبة لشكل الحكم ، في هذا الكراس الأساسي ؟ أن المؤيد القديم لشرعية سيستسلم للملكية تموز ، الملكية الدستورية التي ستكون ـ بتعبير آخر نوعاً من « الأرض المحايدة التي تتلاقى فيها كل الأحزاب ، ولا يُسيطر أي حزب فيها إلاّ ضمن شروط » (أو أيضاً : نوعاً من أنواع الجمهورية ، ولكن الجمهورية المختلطة ، ذات الأجسام المتعددة والرأس الواحد ، الجمهورية في قاعدتها والملكية في القمة ») . والحقيقة أنه قلّما اهتم ، كما كتب ، في أن تتسمّى السلطة العليا بالملك أو الرئيس طالما أن السيادة ، بالمعنى الحرفي للكلمة ، تعود للشعب . « لقد كان جمهورياً من حيث الأساس » (على حد تعبير ل . بارتو) . ألم يستنكر بالطريقة الأكثر وضوحاً البالة الوراثية ؟ ألم يطالب بالإنتخاب العام والشامل ؟ ـ على أن يُطبّق على عدة درجات ؛ الأمر الذي يعتبر مؤشراً للتعقل وعلامة على الإهتمام بتوفير المراحل الإنتقالية الضرورية إلاّ أن لامارتين في كل ما قال وكتب كان يعتزم أن يعمل في سبيل الله ، وأن يكرّس نفسه (كما كتب على حدة) « لله وللبشر في سبيل الله » . لقد كان يعتزم ، في سبيله وسبيلهم ، أن ينشر لواء هذه الأفكار « الحديثة » التي أسيئت معاملتها منذ وقت طويل ، راية 1789 التي كانت أصالها المأثورة قد « رُفضت » بدافع من روح رجعية « عفناء » استمرت منذ 18 بروميير ، وتمثلت في رد فعل ضد أفكار وفلسفة وسياسة القرن الثامن عشر التي تعيب البلاد منها . ويكشف لامارتين ، في هذه العبارات ، لعصديين عن الأفكار التي يكتمها في نفسه . إن ما كان يعتقد أن يستشفه في فرنسا التي تجسّ نبضها ، إنما هو « التطلع نحو حقيقة العقول وحريتها » ، « إنه تطلع ما زال يُعتبر ثقيلاً

وخجلاً » . ولكن ، قبل عام أو عامين ، بدأ هناك تغيير ما . والشاعر ، الذي تحوّل إلى عالم لا يُسى ، « يحسّ » به وكأنه أمر واقع . إنه ينتظر من هذا التطلع أن يتحول ، إذا ما أخذ بيده كما ينبغي ، إلى « شغف » ذي نتائج حاسمة . إن من البديهي « أن تكتسح النار » . وليس فقط في فرنسا . ففي كل مكان تهب ريح التجديد ، إنه يراه تجديداً عقلانياً وروحياً ودينياً واجتماعياً وسياسياً في آن واحد .

لنتبه لـ « اجتماعياً » . إن لامارتين ، منذ كراسه الصادر في 1831 ، يربط ، في اهتماماته المدنية ، القضية الإجتماعية بالقضايا السياسية . لقد سبق أن أعلن بأنه سيُقيم « في السقف » (نظراً لأنه لم يكن يرى في أي حزب مكاناً عاماً ملائماً له) ولم يتأخر عن اعتبار أن حزبه هو الحزب الإجتماعي ـ الذي لم يكن متحالفاً لا مع انفعالات الماضي الرجعية ، ولا مع انفعالات الحاضر التخريبية ، لا مع تهيب البعض ، ولا مع غضب البعض الآخر »(*) . إنه لم يكن يهتم « إلاّ بالأفكار » ، ولم يكن يرى « إلاّ الأشياء في ذاتها » ، وقد ارتقى « فوق أشكال ، وتشخيصات السلطة » .

في كانون الثاني 1833 ، أعطى ناخبو دائرة بيرج (Borgues) ، في شمال فرنسا ، الذين لم يؤيدوا لامارتين في عام 1831 ، أعطوه هذا المقعد البرلماني الذي كان منصة أكد من خلالها إحدى أروع مواهبه كخطيب . وقد أصيب هذه الموهبة الخطاب الشعبي المدوي الذي ألقاه في ماكون (Mâcon) أثناء حفل أقيم في 18 تموز 1847(**) . ففي ماكون ، بين عامي 1837 و1848 ، هدّد الخطيب ملكية تموز « بثورة الإحتقار » القابلة لأن تحل محل ثورات « الحرية » و« الثورات المضادة » للمجد . وفي ماكون وجّه قرار الإتهام ضد الملكية باسم الديمقراطية الليبرالية الخائبة الأمل ، لأن هذه الملكية هجرت

(*) الشغب ، باعتباره من الإنفعالات التخريبية التي تتطلع للإشتراكية الوليدة التي كان لامارتين يرفضها باعتبارها تهديداً لحق الملكية وكذلك بصفتها شكلاً لتنظيم العمل . وهنا يجب القول بأن الفريق البرلماني المسمّى « بالحزب الإجتماعي » كان عددياً ضعيفاً جداً وأنه « تبعثر بسرعة » (هـ . غ .) .

(**) لقد أعيد انتخاب لامارتين في بيرج ، في عام 1837 ، وكان في نفس الوقت مرشحاً في ماكون ، المدينة التي ولد فيها . ونظراً لنجاحه في هذه الدائرة أيضاً كان عليه ، وفقاً للقانون ، أن يختار الدائرة التي سيمثلها . وقد اختار ماكون التي خلصت له . في 4 حزيران 1843 ، سجلاً ألقى فيه خطاباً جيلاً جيداً أعلن فيه عن « الهموم الجماهير » . وقد اختتم خطابه هذا بهذه الجملة : « للإنتحار العظيم والسمي لمصالح الديمقراطية ! » . سنجد هذا الخطاب الذي ألقي في ماكون عام 1843 في مؤلفات لامارتين ، المجلد 14 ، ص . 103 ـ 137 ـ (أنظر تعليق ل . بارتو ـ في « لامارتين الخطيب » باريس ـ Hachette ـ 1916 ـ ص . 196 ـ 197 ، مع مقطع من رسالة ميشليه قال فيه : « إنه ، في الواقع ، صديق عزيز يمثل ، إنه إنجيلنا السياسي » (ل . بارتو = لامارتين الخطيب ـ ص . 20) .

عن القيام بدورها في الإعداد للمستقبل وفي الإحتفال له ؛ لقد عزلت نفسها عن « الإرتقاء بنفسها دستورياً » ، بدل أن « تتجسد كلياً في روح الجماهير ومصلحتها الشرعية » ؛ وأحاطت نفسها بأرستقراطية إنتخابية « بدل أن تجعل من نفسها شعباً بأسره »[1] إننا سنستشهد هنا بالمجادلة الشهيرة مع غيزو ، في 15 شباط 1842 ، بشأن توسيع حق الإنتخاب من خلال إصلاح انتخابي : « إذا كانت كل عبقرية رجل الدولة المكلف بقيادة الحكومة تتجلى في رفض كل تحسين للوضع ، فإنه لن تكون هناك حاجة لرجل دولة إن نُصُباً يكفي لقيادتها » (في ل . بارتو ـ ص 165 وص 164 . إنّ هذه الحملة للامارتين ، الذي اصبح نفسه تقدمياً ومحافظاً في نفس الوقت ، والتي تندرج « بروح الحملة التي يحملها العقل كل يوم للعصر » ، إن هذه الجملة تصبح في شكل سؤال ، كالتالي ماذا يعني إذن النظام الإنتخابي الذي لن يُصوِّت فيه أمثال ميرابو وبيت (Pitt) ؟) وأثناء المناقشة حول « الرد على خطاب الملك » ، في 10 كانون الثاني 1839 ، أجاب لامارتين عن تيار (Thiers) بخطاب وردت فيه هذه الكلمة الشهيرة . « إنّ فرنسا تَسأم » ، التي من المفيد هنا أن نضعها في سياقها « إنّ الأجيال التي تكبر وراءنا لم تتعب بعد ؛ إنها تريد أن تعمل وأن تتعب بدورها أي عمل أعطيتموه لها ؟ إن فرنسا أمة تسأم ـ فاحذروا ، لأن سَأَمَ الشعوب يصبح بسهولة إنتفاضة وخراب » لقد كان التحذير ، كما نرى ، يستهدف المحافظين ـ القصيري النظر الذين كانوا مُيّالين بشدة للإعتقاد بأن كل الناس تعبُوا ، مثلهم ، « من الحركات الكبرى » التي كانت قد زعزعت القرن (المؤلفات ـ المجلد 13 ـ ص 217 ، أنظر : ل . بارتو ـ ص 88 ـ 92) .

إن صوتاً ديمقراطياً هاماً آخراً ، وإنْ كان مُفَخّماً (بسبب مغالاته) ، خلال سنوات 1840 ، سيكون صوت ليدري ـ رولان (Jedru- Rollin) الممثل بشكل فريد لديمقراطية « القلب » لقد أعلن بأن سيادة الشعب (وهي الصيغة السحرية التي يجب من الآن فصاعداً أن تستبعد كل الحيل السياسية) يطالب بها القلب بمقدار ما يُطالب بها العقل إنه يبتهل لهذه السيادة ، ويحتفل بها في الإعلان المأثور الذي ألقاه ، في تموز 1841 ، أمام ناخبيه في دائرة سارت (Sarthe) ففيه يُذَكِّر بأن « آباءنا » أعلنوا هذا المبدأ الكبير الذي يُعطي لكل شخص حصة متساوية من الحقوق السياسية ، مثلما يعطيه الله نفسه حصة متساوية من الهواء والشمس ـ وفقط ، بالنسبة لآبائنا ، كان الشعب يمثل الأمة بأسرها ولكن ، ماذا حصل ، إن لم يكن هذا الشعب قد أصبح « بموع المصير

---

(1) ل . بارتو « لامارتين الخطيب » ـ الفصل التاسع ـ ص . 222

الحديثة » ؟ فلقد سُبيَّ « الملك » ، ثم جُلِدَ بالسوط ، وتُوِّجَ بالشوك . ولكن احذروا إنها قريبة ، وقريبة جداً ، ثورته !

وبعد ست سنوات ، في عام 1847 ، وأثناء حملة الحفلات التي مَهَّدَت لثورة شباط 1848 ، مثل حملة ماكون ـ ستسمع نفس لودري ـ رولان يحمل الكأس ويدعو لشرب نخب السيادة الشعبية ، ونخب وحدة الثورة الفرنسية وعدم قابليتها (دوماً !) للتجزئة ، ونخب تحسين أوضاع الطبقات الكادحة والعمال . وستعود للظهور نفس الفكرة المركزية . فكرة بعث المصلوب ، والمجلود بالسوط والمشتوم . وسيُفْهَم أن « الشعب » لم يعد مجرد مفهوم عددي (العدد الأكبر) ، أو ، بلغة تسلسلية ، « الطبقات الدنيا » ، وإنما هو ملح الأرض ، وفي نفس الوقت حقيقة من لحم ودم وآلام يتخيل لها لودري ـ رولان المديح ، المقرون بشعوره الأخاذ بالجري كبرجوازي يتهم نفسه بأنه لم يعانِ مطلقاً من « ثماني وأربعين ساعة من الجوع » ، ولم ير مطلقاً أفراد أسرته يجلسون حوله ، في الشتاء ، بدون خبز وبدون أمل في الحصول عليه ، « بدون نار وبدون نقود لدفع الإيجار ، مستعدين لأن يُلْقى بهم خارج الباب لكي يتم رميهم من هناك في السجن » .

لكن هذا الشعب (يتابع الخطيب) يُحِب ، والمؤتمر الوطني الذي رمه ككتلة من أجل إنقاذ الوطن ، يحب هو أيضاً . ولهذا تُعتبر سنوات 1792 ـ 1793 تواريخ ينساها أصدقاء الثورة المزيفون ، عن قصد ، أثناء الأعياد ، ليتذكروا عوضاً عنها أعوام 1789 و1830 .

إن لودري ـ رولان ، وغارنييه باج (الذي توفي في 1842) وكورميان لم يكونوا قط « إشتراكيين » ، لكن بلانكي ، وبوشيه ، وكابت ، ولورو ولويس بلان ، الذين كانوا كذلك ، كانوا يخوضون معهم نفس المعركة من أجل قلب هذه الملكية الأوليغارشية التي ، على حد قولهم ، تخدع الشعب منذ عام 1830 .

السلطة والفرد

كيف كان هؤلاء الديمقراطيون ينظرون للسلطة وللفرد ولعلاقاتهما ؟

لقد آمنوا بالسلطة منذ اللحظة التي أصبحت فيها تعود للشعب ، السيد والطيب من حيث الجوهر . كما آمنوا كذلك بالإنسان الذي خرج من أحضان الطبيعة طيباً ، خيِّراً وحُبِّياً ، لكن التنظيم الإجتماعي السيء والحكومات السيئة أفسدته . لقد كان راسباي وغودفروا كافينياك يؤمنان بالفضيلة ، حليمة التقدم (الموعود بسبب قابلية الجنس

البشري للكمال) ، كما كانا يؤمنان بالإرادة العامة من أجل الرقي بخير الإنسانية وتحقيق هدفها الإجتماعي النهائي المتمثل « بالإشباع الكامل والمتساوي للملكات الطبيعية والأخلاقية لكل البشر ، أي المساواة والحرية للكل من خلال الأخوّة » (المجلة الجمهورية) إن الأمر يتعلق بجعل ممارسة السلطة تقترن بالتعطش للعدالة والمساواة ، وأخذ الجدارة الشخصية بالحسبان ، ووعي كرامة الإنسان والمواطن إلاّ أنّ هذا ليس بالأمر السهل لأن السلطة تنحدر من الإرادة العامة ومُرَاقَب من قِبَلها بصرامة فهي التي يجب أن تعود لها الكلمة الأخيرة . ولكن ماذا سيكون حينئذ ـ وهنا سنلتقي ثانية بالمعضلة الشائكة التي كانت مطروحة ، كما نعلم ، منذ عام 1789 ! ـ وضع حقوق الفرد غير القابلة للتنازل ، والّتي « تُبْتَلَع » من هذه الإرادة العامة ؟ إن التوفيق بينهما أمر مطلوب بالتأكيد . ومن الأسهل إيجاد الصيغة لهذا في المجرد على طريقة روسو ، وليس في الملموس ألم يُوقِظ التحديد الليبرالي لنشاطات الدولة من خلال اللامركزية (العزيزة على توكوفيل) التحفظ والريبة في نفوس هؤلاء الديمقراطيين

وإذا مالوا للإعتراف بحرية الجمعيات السياسية والمهنية (كرد فعل ضد تطرف النزعة الفردية لعام 1789 المعادية للتجمع) فإنهم لم يقبلوا إلاّ من رؤوس شفاههم بالحريات المحلِّية والإستقلال الذاتي للبلديات لقد كانوا ينفرون من كل إساءة ، ولو محتملة ، لأولوية باريس ، قلعة الحرية الجمهورية والمساواة المقدسة ولقد أطرى غودفروا كوفيياك ومارّاست ، كثيراً دور باريس (Barrès) أما لامارتين ، هذا الديمقراطي باسم الحرية المسيحية ، فقد تحدث بصوت عالٍ عن حسنات وضرورة السلطة القوية والمركزية ؛ وكان يصعب عليه فهم كيف يمكن الإرتياب والخوف من تجاوزاتها طالما أن البلاد والحكومة لا تشكل إلاّ كائناً واحداً (بدل « أن تكون إثنين ») ، وطالما أن هذه الحكومة ليست « شيئاً آخراً غير الأمة الفاعلة » وقد ذهب لحد الكتابة بأن « جعل الأمة لا مركزية يعني تقطيع أوصالها وهي حيّة » (فرنسا البرلمانية ـ المجلد 2 ـ ص 112)

إلاّ أنه كان هناك انقسام حول مسألة خطيرة ، هي مسألة حرية التعليم فميشليه وإدغار كينيه كانا لا يريا بأن من شأن هذه الحرية أن تعيد الكاثوليكية أما لودري ـ رولان فعرض ، في رسالة إلى لامارتين كتبها في 1844 ، حول الموضوع تنازلات متناغمة ، وذلك بغية التخفيف من « بعض أسباب القلق المؤلمة » التي كان الشاعر قد عَبَّر عنها لقد كان أساس المشكلة ، التي طرحت على الصعيد التعليم ، يتعلق في الحقيقة بالعلاقات ، الجديدة أو المتجددة ، التي يجب أن تقوم بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة في المجتمع الحديث المتحدر من الثورة

أي صعوبات ، وأي أشواك وأي صراعات دينية وأخلاقية وسياسية كانت هذه العلاقات تخفيها وتُبيّنها ، هذا ما كان يُبرزه بشكل مأساوي ، في ذلك العصر ، خط السير الروحي للكائن المُتعجرف والمُعذّب الذي التقيناه سابقاً في صفوف « التيوقراطيين » والذي يُسمّى بـ . فيليسيته دو لامونيه

3 ـ لامونيه (1782 ـ 1854) : لغاية 1830 ، أو لامونيه « الأول »

« لقد وجد الكاثوليكيون ، الذين لم يكن لديهم مُجادل كبير في وجه فولتير وموسوعيّي القرن الثامن عشر ، بطلاً لم يكن يفتقر من المجابهة »

ل . لوغيّو (L. le Guillou)

« يبدو (لامونيه) كتقليدي في ميدان الإيمان ومتطرف فيما يتعلق بالسياسة الأمر الذي يُعتبر ظاهرياً متناقضاً بشكل جزئي »

جـ . هوردان (G. Hourdin)

ولد لامونيه في سان مالو (Saint- Malo) (وبدون شك لم يكن بإمكانه أن يكون إلاّ من مقاطعة بريتون) وأصبح كاهناً في عام 1816 ، وهو في سن الرابعة والثلاثين وقيل بأنه « أصبح كاهناً بالرغم عنه » (نتيجة لبعض الأسباب والظروف المُقلقة) . لكننا لن ننظر له هنا ككاهن وإنما ككاتب هيأته موهبته المُلحّة والصاخبة للشهرة

فعند عام 1817 نشر المجلد الأول من بحث حول اللامبالاة في الميدان الديني (Essai sur l'indifférence en matière réligion) ، الذي صدر مجلده الثاني في 1820 وفي 1825 ـ 1826 ظهر الجزءان المتتاليان من الدين في علاقاته مع النظام السياسي (la Réligion Considérée dans ses rapports avec l ordre politique et civil) أما في عام 1829 سيظهر « في أحرزته الثورة والحرب من تقدم ضد الكنيسة » (Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église)

في هذه المؤلفات الثلاثة يُعبّر الكاتب أساساً ، على الأقل من حيث المظهر السلبي ، عن كراهيته « للنزعة الملسمية » والغاليكانية . أما المظهر الإيجابي فيتلخص في إعادة بناء المجتمع السياسي بمساعدة المجتمع الديني . إن الملكية ، في نظر المؤلف (الملكية التي أعتقد البعض أنه كان متعلقاً بها نتيجة لسوء فهم بلا شك) ليس لها من مبرر وجود ، وليس لها من مصلحة حقيقية إلاّ بقدر ما تُجسّد مبدأ سيادة الله ، المعارض لمبدأ سيادة الإنسان الذي أعلنته الثورة .

لأن السلطة لم تكف مطلقاً عن الانتماء له. إن المجتمع الروحي هو في الأساس المجتمع الحقيقي الوحيد، وبدونه لا يمكن لأي مجتمع أن يقوم أو أن يستمر في البقاء. «إن أي حكومة، وأي أمن عام وأي نظام لا يمكن أن يوجد إذا لم يكن الناس مسبقاً قد اتحدوا بصلات سبق لها أن كونت منهم مجتمعاً. وتتجلى هذه الصلات بمعتقدات مشتركة تُدْرَكُ من خلال مفهوم الواجب». إن لامونيه، البابوي المتطرف والمتحمّس لكتاب «في البابا» (لمستر الذي كتب له لامونيه في بداية 1821 معبراً عن أفكاره «العجيبة حول السلطة البابوية») لا يعلق أهمية حقيقية على أشكال الحكم منذ اللحظة التي تسود فيها الملكية الروحية للحبر الأعظم، الضمانة الوحيدة، باعتبارها الأساس الوحيد، للسلطة الزمنية للملوك أنفسهم. إنه لا يرى أساساً في المشاجرة بين الليبرالية اليسارية والملكية، إلاّ نوعاً من مشاجرات الماضي. أما المشاجرة الحقيقية والملتهبة، بنظره، فهي التي تضع وجهاً لوجه «النزعة العلمية» (أو روح الإصلاح الذي أصبح فلسفياً، أصبح روح «الأنوار»، أصبح المسيرة الهدّامة للثورة) والروح الثابتة للكاثوليكية الكاملة ذات العقائد التي لا تنتهي(*).

إن فصل النظام السياسي عن النظام الديني، برأي لامونيه «الأول» هذا، هو أمر مناقض مباشرة لطبيعة الأشياء، طبيعتها المتمثلة إما في فوضى شاملة أو في استبدادية شاملة أيضاً. وضد هذا، لم يكن هناك إلاّ حلاً واحداً: الكنيسة الخالقة، والوحدة التي تحققها، بدون تعسف. «إن لم يكن هناك كنيسة، فلن تكون هناك مسيحية وإن لم يكن هناك مسيحية، فلن يكون هناك دين، على الأقل بالنسبة لكل شعب كان مسيحياً، وبالتالي لن يكون هناك مجتمع.. وإذن: فبدون بابا لا وجود لكنيسة، وبدون كنيسة لا وجود لمسيحية ولا وجود لدين ولا وجود لمجتمع». وعليه، فإن مهاجمة السلطة البابوية هي بمنزلة جريمة ليس فقط ضد الدين وإنما أيضاً ضد الحضارة والمجتمع.

إن هذا المفهوم الذي قال به لامونيه وهو في صدد دفاعه عن الدين يتمحور حول نظرة للمجتمع والسلطة تتناقض بشكل خاص مع نظرة روسو (كان روسو يشكل وسواساً للامونيه، كان عدواً يكرهه عقله، لكنه كان السيد السري لقلبه الرومانسي!). إن مثل هذه النظرة كانت بونالدية تماماً ـ إذا ما غضّينا النظر عن النزعة الغاليكانية المريرة عن الفقيه العميق للملكية المتطرفة

(*) «كيف تنتهي العقائد» (Comment les dogmes finissent) هو عنوان مقالة مدوية للفيلسوف جوفروا، ظهرت في عام 1825 من مجلة (le Globe).

ويعلن مؤلّف بحث حول اللامبالاة في مجلده الأول (1817) أن هناك تشريعاً طبيعياً يستبدل الإنسان من أجل أن يُحِلّ محلّه تشريعاً إصطناعياً من خلال التوفيق بين أشكال الحكم وابتداع الدساتير كما لو أن بإمكان الإنسان أن يقيم ، بشكل اعتباطي ، علاقات مع الناس الآخرين كما لو أن الدين والأخلاق والمجتمع ليست وقائع عامة ، تماماً مثل الجاذبية ، وليست قوانين عامة ومستقلة عن أفكارنا « مثل قوانين التوازن » إن كل مجتمع يسعى للسعادة ، أي لهدوء النظام الذي تعتبر الوحدة جوهره (« إن موضوع النظام هو التوحيد ») ولكي تكون هناك وحدة إجتماعية ، فإن على كل جزء أن يكون خاضعاً بالنسبة للكل وهذا من الفرد حتى الجنس البشري مروراً بالمجتمعات الخاصة إن الجنس البشري بحد ذاته يجب أن يُنظَّم وفق المجتمع العام للعقول الذي يُعتبر الله « الملك الأسمى » له فبدون تسلسل إجتماعي لن يكون هناك من نظام قط ، وبالتالي من إتحاد فإذا ما كانت الكائنات متساوية فإن لن يكون هناك واجب ولا حق ، لا رعايا ولا سلطة وبالتالي ، لا نظام إن المجتمع لا يتكون مطلقاً من الناس فقط فلكي يتمكن الإنسان من الدخول مع أمثاله في مجتمع ، عليه أولاً أن يكون في مجتمع مع الله إن كل من « يخضع للإنسان فقط هو عبد ، حتى ولو كان هذا الإنسان هو نفسه » وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الأمم ، ولهذا فإن نظرية سيادة الشعب ليست إلاّ نظرية عبوديته »

من هذا الهجوم العنيف ضد فلسفة الأنوار يتفرع ، بشكل طبيعي تماماً ، مفهوم « كهنوتي » للملكية (ليس أقل بونالدية « لكن لامونيه ، الرومانسي وعالم المنطق المتحمس ، كان مهيأ لأن يتجاوز في صرامته بونالد ، عالم المنطق المتقشف . لقد كان يريد ـ كما سيرى ذلك مُفسّر عميق له ـ « ملكية منطقية أو مُطهّرة من كل امتيار برلماني ، وكنيسة منطقية أو مُطهّرة من كل حق للأساقفة أو المجمع الكنسي » لقد كانت شرعة (1814) بالنسبة له مرضاً ذا أساس ثوري ، أريد تلقيح الملكية بها من أجل جعلها تهلك ، كما كانت النزعة الغاليكانية ، بالنسبة له ، دستوراً ذا أساس إنشقاقي لأنها كانت تهدد وحدة الكاثوليكية ، وتضعف الحياة الدينية (ف دوبي)

ويتناول المؤلّف ثانية ، في المجلد الثاني من نفس البحث ، الصادر في 1820 ، وكعالم لاهوت ، موضوع العقل « العام والشامل » ، التقليدي والمضاد للثورة ، المعارض للعقل الفردي كما هو الخير بالنسبة للشر إنّ نظامه (المُسمّى بنظام الحس المشترك أو بنظام السلطة) يطمح لأنْ يكون النظام الديني « لعهد عودة الملكية » (la Restauration) إن الإعتراضات ذات الطابع اللاهوتي التي كان بإمكانه أن يثيرها لم تُضعِفْ بشكل محسوس الأثر الكبير الذي أحدثه المجلد الأول في العالم الكاثوليكي هذا

المجلد الذي بدا فيه المؤلف مدافعاً عن الكنيسة مروراً بأسطع المواهب التي يمكن لكاتب أن يتمتع بها . لقد رأى فيه لامارتين ، في رسالة خاصة ، « مفكراً رائعاً كدو ميستر وكاتباً بديعاً كروسو » . أما شاتوبريان فحيّا موهبة « مواطنه البارز » ، وأعلن لاكوردير (lacordaire) بأن « يوماً » سيأتي ويحتل فيه المؤلف « مكانة بوسوييه » . إن مرتبة هذا البوسوييه الجديد ، هذا « الأب الجديد للكنيسة » ، في سُلّم الأكليروس الفرنسي ، يمكن أن توضَعَ بالعريدة في اللحظة التي ظهر فيها ، في 1825 ـ 1826 ، مؤلفه « الدين في علاقاته مع النظام السياسي والمدني » .

إنه فيلي (Féli) (هكذا كان لامونيه يُسمّى بلا تكلُّف ، وبعاطفة تقديرية) الماجي . ها هو الملكي المتطرف يتحول إلى بابوي متطرف بحدة لا نظير لها ، وبدون أي مجاملة . فيهاجم كل الناس الداعين « لحل وسط » ، بما فيهم شاتوبريان نفسه ! ذاك أن اللحظة ، حسب القناعة الجديدة للمؤلف ، حانت للتنديد ، من خلال وضع النقاط على الحروف ، بالخطر المميت الذي كان يُهدِّد النفوس ـ التنديد ، بكلمتين ، بالعودة الملكية الخائبة (la Restauration manquée) .

لماذا الخائبة ؟ لأنها قبلت « بالقانون المحدد » ، أي بالشرعة (la charte) . صحيح أن هذه الشرعة تعلن أن الدين الكاثوليكي هو دين الدولة . لكن هذا الإعلان ليس إلا إقراراً بالأمر الواقع المتمثل بأن الأغلبية الساحقة من الفرنسيين تؤمن بهذا الدين ، دون أن تتمتع من جراء ذلك بأي امتياز بالنسبة للديانات الأخرى القائمة بصفة شرعية في فرنسا ، والمتمتعة بحماية متساوية(*) . وهذا يعني أن الدولة ، بحد ذاتها ، لا تُبشّر بأي إيمان ، ولا تختص بأي شعائر دينية . فإذن ، ألا يعني هذا أنها « مُلحدة بالبداهة » ؟ مقابل هذه الفضيحة المتمثلة بأن الدين في فرنسا أصبح ، من الآن فصاعداً ، موضوعاً خارج إطار المجتمع السياسي والمدني (« نحن ، شعب بلا إله ولهذا فإن المدارس العامة لا يمكنها أن تكون إلا مدارس للإلحاد ، وبالتالي للأخلاق السيئة ») يشعر لامونيه بأن من واجبه المُلِحّ أن يُنذر بالخطر .

ماذا يمثل الدين في فرنسا (يتساءل لامونيه) غير مادة « تُدار » ، ويَرِدُ ذكرها في الميزانية تماماً مثل « الفنون الجميلة ، والمسرح ومرابط الخيل » ؟ وهل سنحضر ، في الحقيقة ، وبنشاط لا يَكِلُّ ، إلا لإبادة المسيحية في فرنسا من خلال تأسيس كنيسة قومية خاضعة من كل النواحي للإدارة ؟ وعلى ماذا ترتكز الديمقراطية في زماننا ، إن لم يكن على

(*) أنظر المادة الخامسة من الشرعة : « لكل ان يُبشّر بدينه بحرية متساوية ، ويحصل من أجل عبادته على نفس الحماية » .

« العقيدة الملحدة لسيادة الشعب البدائية والمطلقة » ؟ لقد كان البابوات في الماضي يقدمون خدمة للشعوب ، بفرضهم على الأباطرة والملوك مكبح العدالة ، وبإيقافهم لقوتهم . وعلى المستقبل أن يبرهن على أنّ السيادة الزمنية لا يمكنها أن تمارَس باستقلال تام عن السلطة الروحية دون أن تزيد من حدة النير الذي تخضع له هذه الشعوب ـ المحرومة من الآن فصاعداً من الحماية والتي يُضحّى بها من أجل مصلحة بلا روح ، وفائدة بلا مكبح ، ومن أجل الألعاب القاسية للأقوياء التي لا تخضع لعقاب !

كيف يمكن للامونيه ، في حماسه المتقد ، أن لا يستشهد هنا بمكيافللي ؟

« منذ أن تنفصل السياسة أكثر فأكثر عن الدين . لا يعود أي كيان مرتبط بمعاهدة ، ولا يصبح هناك وجود إلا لمقذوفات . هكذا ظهر هذا الهيجان في الأسلحة . . وتحولت أوروبا إلى ميدان معركة . إنما تحدُّ نظرياً من اللصوصية ، والغدر والخيانة والإغتيال ، ومكيافللي هو المُشرّع لمجتمع الملوك الذين كانوا يعلنون أنهم مستقلون عن الله . لقد حلّ كتاب الأمير ، الذي شرحته الإصلاحات ، على الإنجيل ، الذي فسّره البابوات » .

إن نص هذا الحماس المتقد يثير لدى لامونيه ، البابوي المتطرف ، إتهاماً متجدداً ضد النزعة الغاليكانية . إن الملكية الغاليكانية (يقول مؤلف الدين . .) بإنفاصلها عن السلطة البابوية تقوم بتقويض المجتمع من أساسه . لأن هذا المجتمع يرتكز على القانون الإلهي الذي تعتبر الكنيسة الجهة الوحيدة المؤتمنة عليه ، لأن المسيح بنفسه كلّفها بحفظه وبالدفاع عنه وتفسيره بلا خطأ . في هذا الصدد أوحى إعلان عام 1682 حول المواد الأربعة التي كتبها بوسيه ، للمؤلف بعديد من الصفحات القاسية والمقذعة . المؤلف المشهور الذي عرف أعداؤه كيف يذكّروه بأنّ هذه المواد الأربعة ما زالت تُدرّس في قاعات البحث الفرنسية ، وأن الإعلان الذي يهاجمه كان يُعتبر قانوناً للدولة ، بحيث أن هذا المؤلف الجديد كان يشكل بوضوح حضاً للمواطنين على عدم الطاعة . فهل يمكن بالفعل أن يُفسر بطريقة مغايرة هذا التشهير الصريح الوارد فيه بمشاريع « الإلحاد » التي تعمل علناً ، برأي لامونيه ، من أجل « إلقاء فرنسا في أحضان الإنشقاق » بحجة الدفاع عن الحريات الغاليكانية » ؟

إن هذا الموقف من المؤلف يفسّر ملاحقته أمام محكمة الجنح وإدانته بدفع غرامة مقدارها ثلاثون فرنكاً ، علاوة على حجز الكتاب وإتلافه . [illegible] إلا أنه لم يكن هناك ، بالمقابل ، من شخص في ذلك العصر (أو لم يكن إلا القليل من الناس !) لم يُحيّي الموهبة الفريدة من نوعها للمؤلف . لقد أدان الغاليكانيون ، كما هو متوقع بشكل طبيعي ، أو

سخروا مما شبّهه أحدهم بالمزيج اللاهوتي بين « الإيمان الصحيح المدهش والبراءة المخيفة حقيقة » . في حين عُبِّرَ ، في الجانب البابوي المتطرف ، عن إعجاب متجدد بمحلِّ صداه ، بشكل خاص ، في ما كتبه فنتورا (R. P. Ventura) ، في روما : « هذا ما هو واضح ، هذا ما هو قوي . لقد سُحِقَتْ تماماً المالبكانية . إن هذا الكتاب يُنير تماماً بصيرة الجزء المتبقي من الأكليروس الذي يمكن أن يكون متعلقاً حتى الآن بالمواد الأربعة » . لقد حمل الله ، بنظر فنتورا ، من لاهوتيه الضعيف الجسم والذي يجب عليه أن يداري كثيراً صحته الثمينة ، « أبرع مدافع عن الكنيسة » . إننا نحس بأن هذا الدفاع كان يشكل بالحقيقة ، بالنسبة للاهوتية ، مبرر وجوده وحياته وكتابته.

لقد أدى به هذا الدفاع ، منطقياً للإصطدام بالسلطة . إن كتاب « التين » . يمثّل بالتأكيد مؤشراً على أن الحرب بين السلطة وبينه قد بدأت . لكن الأمر لم يكن مع ذلك إلاّ عبارة عن مناوشة . لأن الحرب ستأخذ بالحقيقة شكلها مع ظهور كتاب « في ما أحرزته الثورة من تقدم » عام 1829 الذي وضعه البابا بيوس الثامن (Pie VIII) « بقديمة بركان جبل إتنا ».

في الفصل الأخير ، المعنون « واجبات الأكليروس في الظروف الحالية » نقرأ بأنه إذا لم يكن بإمكان الكنيسة أن تنحاز لليبرالية بسبب « مذاهبها الحالية المعادية للمسيحية وللمجتمع والمُوَلِّدة للطغيان والعبودية » ، فإنه يجب عليها أيضاً أن تحذر من كل تحالف مع السلطة السياسية : لأن هذه السلطة تعمل على تهديمها من خلال إخضاعها ، لتقيم على أنقاضها « حكماً استبدادياً مطلقاً » . ولماذا تستند الكنيسة ، من جهة أخرى ، على ما « يقع » ؟

ويدعو المؤلف في متن الكتاب للإتحاد الكامل بين أعضاء الكنيسة ورئيسها وذلك من أجل الوقوف بفعالية في وجه المحميات المشتركة لليبرالية والسلطة . إن على الراعي الأعلى للكنيسة أن ينقذ الإيمان والمجتمع بقطعه « للروابط التي تُوقف عمل السلطة الروحية » . لقد كانت الكنيسة بحاجة قبل أي شيء للحرية ، حرية التعليم ، والتأديب والعبادة . إلاّ أنها لن تتمتع بها مطلقاً طالما استمرت في السعي للحصول عليها من خلال عقد تسويات مع السلطة الزمنية التي لا تعطيها « إلاّ لتسلبها إياها شيئاً فشيئاً) . إن أكثر واجبات الأكليروس إلحاحاً كان يتمثل إذن بالإنعزال كلياً عن المجتمع السياسي الملحد ، وترك الملوك والشعوب يتشاجرون « في رغباتهم العمياء على سلطة بلا قوام » ، بلا قوام لأنها بلا قاعدة ، ولأن مصدرها وحدودها وشروطها كانت مجهولة على حد سواء !

ولكن ألاّ يعني هذا ، بالنتيجة ، الدعوة للحرب من أجل الإستجابة للحرب ؟

الجواب . « إن الحرب التي يُراد تجنبها اليوم ستكون غداً محتومة ، إن أي تنازل لن يُشبِعَ الحزب المعادي للمسيحية » . إن الأمر لا يتعلق إذن بمعرفة ما إذا كان بالإمكان الحفاظ على المزايا التي استمدتها الكنيسة من الدولة ، تلك الدولة التي جعلت من هذه المزايا سواراً « لإخضاع » الكنيسة ، وإنما بما إذا كان من الممكن الحفاظ عليها لمدة أيام أكثر من خلال التقرب ، على الأقل ظاهرياً ، من نظام يتمثل هدفه الْمَلْبي بالقضاء على الكاثوليكية » . إنه لم يَعُد بالإمكان ، من الآن فصاعداً ، إنقاذ هذه الكاثوليكية إلاَّ من خلال تخليصها من كل مصلحة أخرى غير « مصلحتها » .

لقد كان هذا الكتاب بركانياً بالفعل ، إذا ما أخذنا بالحسبان تاريخ صدوره 1829 . لقد أَحَسَّ المؤلّف بقدوم ثورة 1830 ، القصيرة ولكن الحاسمة . « إن الثورة التي قامت لتَوِّها ، يا صديقي العزيز ، كانت محتومة لحد أنه لم يكن هناك أي مفاجأة في حدوثها بالنسبة لإنسان مُدْرِك » (من لاموينه إلى . ب . فتنورا في آب الذي تلا أيام تموز التي حدثت فيها الثورة) . إن « في ما أحرزته الثورة من تقدم » هو كتاب البابوي المتطرف الذي كَفَّ كلياً عن أن يكون ملكياً متطرفاً تُقاقه خميرة الحرية (كما سيقال) التي كان روسو قد أسكنها في قلبه . إن إلقاء الضوء على تطوره القادم ، الذي سيترك أثراً عميقاً وغير عادي ، سيكون لازماً من أجل اكتشاف هذه الحقيقة المتمثلة بأن مويخة الليبرالية كان بدقة بسبب مذاهبها « الحالية » وليس بسبب جوهرها نفسه . ويبقى أن التأثير الذي أحدثه لاموينه « الأول » في ذلك العصر ، عصر عودة الملكية ، هو تأثير تيوقراطي من الجيل الذي تلا جيل دو ميستر ودو بونالد . إن هذا الجيل هو أيضاً جيل بيار - سيمون باللانش الذي وإن كان تيوقراطياً لم يكن كذلك إلاَّ على طريقته الشخصية وغير القابلة للتقليد .

لاموينه الجديد

« إن السيد لاموينه هو رجل قصير ونحيف ، له عينان ثاقبتان وقلقتان ، ويبدو أنه يقارب الخمسين من العمر . إنه جانوس المزدوج الوجه الذي يهم قبل كل شيء بتمثيل دور النبي ويجعله يتحدث عنه » (هكذا وُصِفَ لمَرْبيخ ، في 7 أيلول 1834 ، من قِبَل بوير شميد ، شُرْطِيُّ الجاسوس ، بعد مقابلة أجراها مع لاموينه) .

كثيرة هي أوجه الشبه الروحية والروحانية بين لامارتين ولاموينه بالرغم من الإختلاف الشاسع في أمزجتها الفيزيائية . إن تأثير الثاني على الأول الذي يصغره بثماني

سنوات(*) يبدو لا جدال فيه (دون الذهاب في هذا الصدد حد المُتَّجه المُفْرِطة) إنه تأثير ذو طابع ديني ، من حيث المبدأ ، لأنَّ الأمر يتعلق بالنسبة للشاعر ، الذي يتجه نحو الثلاثين من العمر ، بترسيخ إيمانٍ يُهَدِّدُه الشك . ولكن كيف يمكن التخلص ، في مثل ذلك العصر ، من المشاركة في الجدل القائم حول الدين والسلطة ، حول الإيمان الروحي والإيمان السياسي ؟

إننا نعلم في هذا الصدد موقف من أسماه المؤرخ طواعية ، وبقصد الترصيح ، بلامونيه الأول إن مؤلِّف الكتاب « البركاني » لعام 1829 ، البابوي المتطرف والمدافع المتحمس عن البابوية والشاطر ، في نفس الوقت ، للديمقراطية إلى مصمون ، لم يكن أقل ترحيباً بثورة 1830 « المحترمة » ، التي طردت شارل العاشر ووضعت حداً لعهد العودة الملكية « الخائنة » على الصعيد الروحي (الذي يشكل في نظره الصعيد الأساسي) إن المؤلِّف في الوقت الذي ينتقد فيه الليبرالية بسبب مذاهبها الحالية « كان يبشر بأن الكنيسة كانت بحاجة قبل أي شيء للحرية من أجل مواجهة السلطة الزمنية . إن الليبرالية ستكون مكروهة عندما تقدم نفسها (كما هي الحالة الراهنة) كاستمرار للمبدأ « البروتستانتي والفلسفي » ، وستصبح بالعكس جديرة بالثناء ، نظراً لما فيها من عمومية وديمومة ، وذلك بالقدر الدقيق الذي تغطي فيه الرغبة التي لا تُقهر للحرية الملازمة للأمم المسيحية . وها هي فجأة تنكشف الدعوة الحقيقية للامونيه المُبَشِّر المتحمس والروماسي الدعوة لكثلكة الليبرالية كيف ؟ بإضفاء طابع ليبرالي على الكاثوليكية إن السقوط الذي يستحقه ، بنظر لامونيه ، الفرع البكر من آل البوربون سيسمح له بالتعبير بشكل ملموس عن هذه الدعوة وذلك بقيامه اعتباراً من 16 تشرين الأول 1830 بنشر صحيفة المستقبل (l'Avenir) التي اتخذت من عبارة « الله والحرية » شعاراً لها ، واعتمدت ، بالإضافة له ، على دعم الأب جربيه (l'abbé Gerbet) (المؤسس) والأب لاكوردير (l'abbé lacordaire) (دومينكاني المستقبل) والعلمانيين شارل دوكو (Charles de Coux) وشارل دو مونتالمبير (Charles de Montalembert)

ماذا كان المقصود من نشرها ؟ أن تُعاد للمسيحية ، التي كانت تذوي وتتجه للإنطفاء في أوروبا ، العافية التي يبدو ، من يوم لآخر ، أنها فقدتها . وقد اعتقد فريق « المستقبل » أنّ من الممكن ، بتحطيم الروابط التي تُخضِعُ الكنيسة للدولة ، تحريرها من التبعية التي تعرقل عملها » ، وأن من الممكن والواجب جعلها تقترن بالحركة الإجتماعية التي تُحضِّر في العالم لأقدار جديدة » وبالحرية « من أجل توحيدها مع النظام ، وتصحيح

(*) لامارتين (1790 - 1869) ولامونيه (1782 - 1854)

أبعادها ، وبالعلم من أجل التوفيق بينه وبين العقيدة الخالدة من خلال نقاش بلا عصبيات ، وبالشعب من أجل سكب الأمواج التي لا تنضب للإحسان الإلهي على بؤسه الشاسع » . إننا سنلاحظ هذا التعداد البليغ الإيحاء لمعطيات التوفيق المأمول والذي شُرِعَ به بين الحركة الإجتماعية والحرية والعلم والشعب كم من جرثومة هنا كانت ، رغم كل العقبات وبمساعدة الزمن ، تُخصب تقريباً[1]

إن هذا الموقف يؤدي ، بشكل ملموس ، للبرنامج التالي حرية الضمير التي تقود للفصل بين الكنيسة والدولة ، وللتخلي بالتالي عن الميزانية المخصصة للأديان ؛ وحرية التعليم مقابل الإحتكار النابليوني للجامعة (حيث افتتح كل من لاكوردير ومونتالمبير ودوكو بصفة غير مشروعة مدرسة حرة في شارع الفنون الجميلة ، الأمر الذي أدى لتدخل الشرطة والمحاكمة !) ؛ وحرية الصحافة ، وحريات التجمع والإجتماع ، وحريات المقاطعات والبلديات إن هذه النقطة الأخيرة تكتسي أهمية قصوى ، لأنها تقود لإعادة التنظيم السياسي المقترح من قبل « المستقبل » على « أسس طبيعية » تستبعد المركزية المصطنعة والمُمهِّدة لصالح مؤسسات « حيَّة ودائمة » إن حماسة لاموينه وجماعته لنزعة البلدية (Communaliste) (كما سيُقال) أملت عليهم مثل هذه الجملة التي كان من الممكن لريشة الكسي دو توكوفيل أن تكتبها بعد عدة سنوات « إن البلدية هي التي يجب قبل كل شيء تكوينها وتكوينها بشكل طبيعي ، أي وفق الفكرة الأساسية للحرية التي ، انطلاقاً من الوحدة البلدية وصعوداً إلى الوحدة الحية أيضاً للدولة ، ستُنظِّم كل شيء ، وستحب كل شيء ، وتحمي كل شيء » .

وعندما دعت صحيفة المستقبل للانتخاب العام والشامل ضد نظام الإنتخاب المقيد والضيق ، لقد نظرت إليه أولاً ضمن الإطار البلدي . « إن كل عضو في البلدية سيصبح مؤهلاً لإعطاء صوته من أجل انتخاب إداريي البلدية وأعيانها »[2]

في ذلك الوقت كان أعداء هذه الدعوة كثيرين ومتسلطين . وقد صاغ كازيمير بيريه (Casimir Périer) رئيس الوزراء هذه العبارة الجوهرية إن الصحيفة الجديدة تسعى « لإعطاء قاعدة للثورات الجديدة ، تتمثل في الإتحاد بين الكاثوليكية البابوية المتطرفة

---

(1) أنظر لوغير (le Guillou) « تطور الفكر الديني للابيسيه لاموينه » (L'évolution de la pensée religieuse de Félicité lamennais) ـ باريس ، Colin ـ 1966

ـ م. بريلو (M. prélot) وف. غالوبديك جنويس (F. Galoubédec- Genuys) « الليبرالية الكاثوليكية » (Le libéralisme catholique) ـ باريس ـ Colin ـ 1969

(2) انظر م. بريلو ـ ص 64 ـ 69

والرأي العام الليبرالي المُسْتَبِد » . ولم يُعجب نائب باريس ، لمبروتشيني (Iambruschini) تخوفه من لامونيه الذي تبرع مبادئه « لوضع المجتمع في حالة ثورة » . وفي داخل صفوف الأكليروس الفرنسي ، كان الصراع حامي الوطيس بين المعادين للامونيه والمتحمسين له . فقد رفض المعادون كلمة ليبرالية التي كانوا يعتقدون بأن لامونيه الأول ، لامونيه عهد عودة الملكية ، يكرهها ، والتي كانت مرادفة ، بالنسبة لهم ، ويحق لتعبير الثورة (وذلك دون اعتبار أنهم قلّما تذوقوا ، عموماً ، الأسلوب الرومانسي والغالي للكاتب الخطير) .

لقد كان لامونيه ، الذي كان هدفاً لعدوان الأسقفية الفرنسية ، يشعر بأنه أثار عاصفة وكان يجادل بالرغم من ألف صعوبة ، منها نقص موارده المالية وفتور همة المناصلين . وخلال الأيام الأولى من تشرين الثاني 1831 ، إشتكى لإحدى صديقاته من أن الأساقفة يمنعون قراءة « المستقبل » ويضطهدون رجال الدين المؤيدين له . « وبأي وسائل يهاجموننا ؟ بالدسائس والمؤامرات والدسائس العمياء وبنظام مُرعب ومُنظَّم من الوشايات : « ووجدت هذه المعارضة دعماً من روما » .

روما ! نعم ، يقول لامونيه مستنكراً . لقد تحالفت مع أعدائها الأكثر خطورة ، مع هؤلاء الأساقفة الذين لم يتركوا وسيلة إلّا ولجأوا إليها من أجل بعث الغاليكانية ؛ تحالفت معهم ضد مبادئها وضد المدافعين عنها[1]

روما التي يجب الذهاب إليها للمرافعة أمام البابا دفاعاً عن قضية « المستقبل » والتساؤل ، حسب لامونيه (الذي يدين بهذه الفكرة ، على ما يبدو ، للاكوردير) « عما إذا كان النضال في سبيل الله والعدالة والحقيقة يشكل جريمة ، وعما إذا كان علينا ، قطعياً ، أن نوقف جهودنا أو نستمر بها » .

وهكذا تمّ الإعلان ، في 15 تشرين الثاني 1831 ، عن إيقاف الصحيفة (بعد أن استمرت في الصدور مدة ثلاثة عشر شهراً ، كانت كافية لتصبح « جزءاً أساسياً » من وجود الكثير من الأشخاص) . وفي نفس الوقت أُعلن عن توجّه لامونيه ولاكوردير ومونتالمبير إلى روما ، بصفتهم ثلاثة حجاج لله وللحرية متعطشين (متعطشين جداً !) لوضع حد لصمت الكرسي البابوي الشديد الوطأة والمخيب للآمال

رحلة متهورة ، رحلة غير ملائمة ، رحلة خائبة ! هكذا شخّصها ، بوضوح فريد ، ر ب فنتورا ، صديق لامونيه الذي أشار إلى أن صحيفة « المستقبل » لم

---

(1) لوغيو ، ص 147

تَرْضِ « مطلقاً الثورة » لأن روحها كانت كاثوليكية ، وأنها لم ترضِ الكاثوليكيين بسبب « لعنتها الثورية » . فقد وجد غريغوار السادس عشر ، الذي انتخب بابا في 2 شباط 1831 ، الكثير من أسباب عدم الرضى في المواقف السياسية للأب المشهور جداً ، وفي اللغة المتحمسة المُعَبِّرة عن هذه المواقف . إن الحكم الذي كان الحجاج الثلاثة ، في حماستهم وعدم مهارتهم ، يحرصون على الحصول عليه منه ، كان المتآمرون والجيدو الإطلاع في بلاط روما يتنبأون ، ليس بدون ارتياح ، بأنه لن يكون « مؤيداً لهم »(1)

وترك لامونيه روما في 9 تموز 1832 . وبعد ذلك ببضعة أسابيع طالته ، وهو في ميونيخ ، الرسالة البابوية (Mirari vos) المؤرخة في 15 آب . فقد أدانت الرسالة بقسوة مضمون برنامج « الله والحرية » (دون أن تُسمي لامونيه و « المستقبل ») كما أدانت ، في نفس الوقت ، هذه الكتابات « المنشورة في صفوف الشعب والتي تعلن بعض المذاهب التي ترعزع الإخلاص والخضوع الواجب للأمراء ، وتشعل في كل مكان مشاعل التمرد » .

وفي 10 أيلول وقَّع لامونيه إعلان خضوع وأوقف نهائياً إصدار المستقبل . لكن علاقاته مع روما لم تتضح مع ذلك بصفة نهائية . فقد تميز عام 1833 بعدة أحداث طارئة وَجَّهَ لامونيه بمناسبتها عبارات مُرَّة ورسائل « لأصدقاء متهورين » ، دفعت الكاردينال باكا (Pacca) ، المتدرع بأسس البابا ، لمطالبة لامونيه المُتْعِب بإعلان خضوع « بسيط ومطلق ولا محدود » لمذهب الرسالة البابوية .

ووَقَّعَ لامونيه في 11 كانون الأول 1833 . « لن أكتب ولن أوافق على أي شيء مناقض له » . إن المسألة بالنسبة له ، وكما سيعترف فيما بعد ، ليس إلاّ مسألة صلح « بأي ثمن » . ثمن عذاب جسدي (جسد هزيل وسريع العطب !) ومعنوي (متمثل بإنهيار حلمه !) شديد بما يكفي لإخافة أولئك الذين يحبونه . لقد قتلوه . نعم لقد قتلوه ، سيكتب أحدهم .

في ذلك العصر ، كان هناك أكثر من شخص ، من داخل الكنيسة أو من خارجها ، يتمنى ، بشكل حقيقي ، أن يتخلى هذا الكاتب عن السياسة وعن همومها وأخطارها ، وأن يحمل طموحاته لمجال آخر ، بمجال الحياة الفكرية والعلم . إلاّ أن الجرح الحي الذي كان لامونيه يصطحبه معه ، منذ مثل رحلته المغامرة لروما ، منذ رسالة (Mirari Vos) البابوية وغرق صحيفة « المستقبل » الحاملة للكثير من الآمال ، كان

---

(1) لوغيو، ص 147 - 187 .

تُشَبَّه من الآن فصاعداً القضية السياسية المتمثلة بالعلاقات الشرعية بين الملوك وشعوبهم في أنظار الناس والله. لقد كان من البديهي جداً أن يتصرف غريغوار السادس عشر كأمير زمني أكثر مما هو كرئيس روحي، وأن يعمل بدافع من اهتمام دبلوماسي أكثر مما هو بدافع من حكمة عقائدية. ولهذا وقف في جانب الملوك المطلقين، والإستبدادية السماوية، واستبدادية القياصرة، جلّادي بولونيا (التي ذكّر غريغوار أساقفتها، في رسالة بابوية صدرت في تموز 1832، برسالة القديس بولس للرومانيين التي حَرّمت مقاومة السلطات القائمة التي أسّسها الله). لا، إن البابا لم يكن «محايداً». نعم، إن تحالفاً (مقدساً؟ لا) كان موجوداً بينه وبين الملوك من أجل إيقاف «حركة الشعوب وإبقائها تحت النير»! نعم، إنّ «نظاماً طغيانياً عنيفاً» كان يُثقِل اليوم على هذه الشعوب التعيسة! هل كان لامونيه يُعَرِّض نفسه لتهمة «التواطؤ» التي أخذت عليه فيما بعد[1]؟

هكذا تشكّل وكَبُر السيل الذي سيلقي فيه لامونيه قلبه المُرّ، قلبه المجروح جرحاً لا شفاء له. إنه السيل المُحطِّم لكل الحواجز، الطافح بكل الوعود، الذي سينطلق تماماً، في نهاية نيسان 1834، على رأي يستولي عليه إما الإعجاب (بدءاً بعمال الطباعة الذين يطبعون الآيات ذات المظهر التوراتي) وإما الرعب والخوف من هيجان ذلك الذي اعتقد سفير متربيخ في روما أنّ بإمكانه وصفه «بالأرغن الحقيقي للثورة». فماذا كان الأمر يتعلق إذن؟ بالكتاب الشهير، الذي لقي نجاحاً مدهشاً، وشكّل «حدثاً» حقيقياً. وكان عنوانه كلمات مؤمن (Paroles d'un Croyant). بعد ذلك بعدة أسابيع، في 7 تموز، صاغ البابا غريغوار بناء على مشورة مستشاريه، حُكْمَهُ في الرسالة البابوية (Singulari nos) عن هذا الكتاب الرقيق بحجمه، ولكن «الضخم بضلاله» في حين أن المؤلف، من جهته، كان يعي بأنه لم يقم إلاّ «بواجبه»، وأن المقصود بالنسبة له كان «أن يتألم، وهذا كل ما في الأمر. وأن يَمُرّ عبر رواية الإنجيل لآلام المسيح وأن يَمْثُل أمام بيلاطس (Pilate) وهيرودوس (Hérode) وكايفوس (Caïphe) من أجل خلاص الشعب»[2].

من أجل خلاص الشعب... لقد كان لامونيه «المستقبل» يُشدد على فكرة الحرية: إنه لامونيه الثاني (كما سيقال)، أما لامونيه «الكلمات»، لامونيه الثالث (كما سيقال) فيشدد على مفهوم الشعب، على الديمقراطية. واعتباراً من 1837، السنة التي سيظهر فيها «كتاب الشعب» (le livre du Peuple) سيكتب لامونيه اسمه

(1) لوغيو، ص. 172 ـ 164
(2) لوغيو، ص: 260 ـ 263

بكلمة واحدة (la Mennais بدل lamennais) تدليلاً عن رغبته بحذف أداة التعريف (أل) لتي تُميِّزه عن بقية أفراد الشعب !

لنستمع إلى هذا الديمقراطي المتحمس .

« عندما ترون شعباً مقيداً بالحديد ومُسلماً للجلاد ، فلا تسرعوا بالقول إن هذا الشعب هو شعب ضعيف كان يريد الإخلال بسلام الأرض ـ لأنَّ من الممكن أن يكون شعباً شهيداً يموت من أجل خلاص الجنس البشري .

لقد خُلِق الناس ، المتساوون فيما بينهم ، من أجل الله وحده إنَّ من يقول في قلبه إني لست مثل الناس الآخرين ، وأن الناس الآخرين مُنِحُوا لي من أجل أن أقودهم . إنَّما هو ابن الشيطان

إن الله لم يخلقكم لتكونوا قطيعاً لأي أناس آخرين . لقد خلقكم لتعيشوا بحرية في المجتمع كإخوة إلاَّ أن الأخ ليس له أن يقود أخاه . إن الإخوة يرتبطون فيما بينهم باتفاقيات متبادلة ، وهذه الإتفاقيات هي القانون . .

إن الشعوب المُضطهَدة تستمد من قلب المسيح القوة اللازمة لتحررها »

ولكن لنستمع أيضاً لهذه التحفظات التي كتبها المؤلِّف في رسالة وجَّهها ، في أواخر نيسان 1834 ، إلى أسقف باريس المسيور دوكيلن (Mgr. de Quélen) : « إن لامونيه « إلحد بالشعب » وبآلام هذا الشعب وبؤسه ، من أجل إفهامه بأنه إن لم يكن بإمكانه أن يخرج من هذا الوضع إلاَّ من خلال إقامة حرية حقيقية ، فإنه لن يحصل مطلقاً على هذه الحرية إلاَّ إذا انفصل عن المذاهب الفوضوية ، واحترم الملكية وحق الغير وكل ما هو عدل »

إن هذه التحفظات ، في الوقت الذي تُشير فيه إلى أن « الكلمات . » لا يمكن ، بدون الكثير من المبالغة ، أن توصف ، كما قيل عنها ، « بالإنجيل الشيطاني للثورة الإجتماعية » ، لم تُعرف مع ذلك كيف تخفي كونها تبدي إزاء « المسألة الإجتماعية » حماسة فريدة من نوعها (وذلك بانتظار التفصيلات اللاحقة الأكثر حدة الواردة في كتاب الشعب) . حماسة كان يشاركه فيها عدد كبير من الجمهوريين في ذلك العصر . إن لامونيه ـ بكلمة واحدة ـ سيُعَدُّ من بين هؤلاء ، إن لم يُعَدُّ (لكن الجدال في هذا الموضوع ما زال مفتوحاً) من بين الإشتراكيين . لنشر فقط هنا « لقناعته العميقة » التي عبَّر عنها في

1833 إلى مونتاليمبير ، بأن « جمهوريي أيامنا هذه ، لو عادوا ثمانية عشر قرناً للوراء لكانوا أكثر أتباع المسيح حماسة له » « ألم يكونوا يمتلكون كل أو تقريباً كل (مع الأخذ بالحسبان بعض النقاط الضعيفة) ما كان يعتقده بالضبط أولئك الذين « يجلسون بهدوء في زاوية مدفأتهم » ويتهمونهم ، ألا وهو الإيمان المضطرم بالإنسانية ، وروح التضحية المثير للإعجاب والطابع الرسولي الساطع ؟ » وبعبارة أخرى نفس الطابع الذي كان لامونيه يريد باستمرار ، وعبر مراحل تطوره ، أن يطبع حياته اللاهثة والمعذبة به حياته كرسول أطري كثيراً ، ورسول مُراقب ، رسول شُتِمَ ونُذِر للشيطان ـ رسول أُسيء فهمه !

ولكن ، في نفس الوقت ، فُهِمَ جيداً من قبل المدافعين عمّا كان يُسَمّيه « الماضي السيء » ، الماضي الجاف ، المُظلم ، الحقود » ، والذي كان يُؤمن في مقابله « ومهما يصل بانتصار الإنسانية » ؛ لقد فُهِمَ جيداً من قبل كل أولئك الذين كان لديهم كل ما يخشونه مما كان يصفه ، في رسالة مؤرخة في أيار 1834 إلى الشاب فرانز ليست (Franz liszt) ، بالمسيحية المتحررة « إن هذه المسيحية (يتنبأ الرسول والنبي) « ستقتل كل من شَوَّهَ المسيحية ، كل من داس ، وسحق الأرض وجَعَلها تئن باسمها إن مهمتها لم تُنجز بعد ، إنها ما زالت وليدة ، وفي الأسرار الإلهية التي تحتويها خُبِّأت من أجل الإنسان كنوز من الحب والنور والحسنات التي سيكشفها الزمن »[1] .

إلاّ أن هذه المسيحية لم تكن ـ كما يمكن أن يُعتقد ـ مسيحية لامارتين . لقد كان الشاعر الديني والإجتماعي ـ المُتعلّق بحق الملكية والذي كان يجهل بلا شك التحفظات الصريحة التي ذكرها لامونيه لدوكيلي ـ يرفض أن يتبع إلى هذا الحد الحماسي المتطرف ، وأن يكون الصدى لهذه الكلمات ولهذه السياسة . لقد كانت هذه السياسة بالنسبة لسياسته (وكما كتب إلى صديقه دو ڤيريو (de Virieu) « ما كانته مذبحة سان برتيلمي بالنسبة للدين » . ولقد عُرِّفَ الكتاب المُوصف بأنّه « إنجيل الثورة ، بابوف المُؤلّه » .

ولهذا لم تُفاجيء لكون لامونيه ، رجل الدين « الشيطاني » أثار الرعب لدى مترنيخ (الرئيس الرمز للنظام الأوروبي !) .

لكنه بدا من غير المنتظر ، للوهلة الأولى ، أن يُظْهِرَ مترنيخ شراسة محافظة مقرونة باحتقار موازٍ تجاه شاتوبريان . فقد كتب في رسالة مؤرخة في ڤيينا في 16 أيار 1834 ، الجملة التالية « إن السيد لامونيه يُغطي نفسه برداء الدين من أجل تحطيم المسيحية ، تماماً مثل الكونت دو شاتوبريان الذي غطّى نفسه بالأشكال الملكية من أجل قتل النظام الملكي : إن أساس تفكيرهما واحد ، لأنهما شغوفان بشيء واحد هو الغرور ! »

(1) لوغيو ـ ص 231

قبل ذلك بعدة أشهر ، في 26 آب 1833 ، ندَّد مترنيخ بشاتوبريان بسبب « ارتدادات السياسية المتجددة غالباً » والتي جعلت حالته أكثر خطورة أيضاً من حالة مؤلِّف « الكلمات » . ذلك أن شاتوبريان كان يُمَثِّل ، مثل لامونيه ، بالنسبة للمناخ العام السائد في بلاطات الملوك والسفارات في سنوات 1830 ، رمزاً « للمُخَرِّب الكبير للنظام الإجتماعي » .

4 ـ المذهبيون أو الدفاع عن الأمة الجديدة

« لقد سببت الرومانسية للمذهبيين ضرراً كبيراً برسمها لسماتهم رسماً كاريكاتورياً من خلال صورة جوزيف برودوم (J. Prudhomme) المُعجب بنفسه والأحمق . إن المذهبيين هم الذين تصوروا مشروع تمثُّل الثورة الذي كان يُمَثِّل ، بالإجمال ، الفكرة السياسية الكبرى لفرنسا الليبرالية منذ عام 1814 وحتى نهاية القرن » .

جـ . بوردو

إنهم يُسَمُّون رواية ـ كولار (Royer– Collard) وغيزو (Guizot) ودو بارانت (de Barante) ودو بروجلي (de Broglie) ودو ريموزا (de Rémusat) ودو سر (de Serre) وكاميل جوردان (Camille Jordan) . لقد سوقش الأصل الدقيق لتعبير « المذهبيين » (Doctrinaires) . فأشار البعض بتهكُّم إلى أنَّ مذهبهم كان يكمن بالضبط في أنْ لا يكون لديهم مذهب . أما غيزو فشرح مذهبهم فيما بعد بوصفه نفسه وأصدقاءه « بالمجدِّدين المُعتدلين » الذين ، في الوقت الذي قَبِلوا فيه صراحة بالمجتمع الفرنسي الجديد الناجم عن كل التاريخ الوطني (وليس فقط عن ثورة 1789) ، اعتزموا أن يُؤسسوا حكومته على أسس عقلانية ، عقلانية ، ولكن مغايرة للنظريات والأهواء الثورية التي كانت قاضية بالنسبة للحرية . إنَّ المذهبيين ، برأي غيزو ، يدينون بأهميتهم وباسمهم إلى « هذا المزيج من الرقي العقلي والاعتدال السياسي » . إن هذه المذاهب الجديدة والمحافظة في آن واحد ، المعادية للثورة دون أن تكون رجعية ، والمتواضعة في أساسها وإن كانت غالباً سامية في لغتها « لقد كانت لفلسفتهم في المجتمع والسلطة تضمن (حسب تعبير جـ . بوردو) « أساساً دائماً » يَشُدُّ الإنتباه ، بالرغم من أن معركتهم الآنية التي خاضوها على جبهتين ، انتهت ، ولا شك ، بفشل عتوم

إن بعض الجمل المأثورة لرواية كولار في 1817 تُنْوي كَجَهْر بعقيدتهم ، وقد أوضح الخطيب فيها بعبارات جوهرية ما سُيُسمَّى بعلم اجتماع الشرعة

« ها هي أخيراً ، بعد الثلاثين سنة التي انقضت على مصدر اضطراباتنا ، تتقدم

أمة جديدة وتصطف حول العرش ، المتجدد مثلها   إن الأمة التي أُعدت عنها ، بريئة من الثورة التي ولدت فيها ولكنها ليست قط من فعلها ، وليس عليها قط أنْ تقبل بها أو أن ترفضها برمتها   إن نتائجها فقط تعود لها   فيها تكمن اليوم قوتها الحقيقية ، فهي التي تلقّت الشرعة   وهي تريد الشرعية والنظام والحرية ، لكنها لا تعرف ولا تُقدّر ولا تتمنى شيئاً بعد ذلك   إنّ الأزمنة التي سبقت ثورتنا أصبحت ، بالنسبة لها ، في ذمة التاريخ »[1]

إن تعبير « الأمة الجديدة » الطموح سيُردد فيما بعد من كل الجهات . ولكن ماذا يجب أن يُفهم منه ؟ إنه يعني   فرنسا الطبقات الوسطى   لقد كان الأمر يتعلق بتكريس صعودها على حساب الطبقات العليا التي كانت ، برأي روايّه ـ كولار ، قد « اقتربت منها بشدة (وبخاصة في الأدوار) والتي لم يَعُد بإمكانها إلاّ بصعوبة أنْ تراها أعلى منها إن وعيها لما لديها من قدرات على الإهتمام بالأعمال العامة هو الذي كان يدفعها لمثل هذا الإهتمام ، باعتبار أن هذه الأعمال هي « أعمالها »   ويحلل روايّه ـ كولار نفسه ، في خطاب مشهور آخر له ، في عام 1820 ، العلاقات بين المجتمع والحكومة   فيرى أن المجتمع يحتاج لأن يمتلك حقوقاً وحريات (عامة ، قومية) مقابل السلطات التي تحكمه   وهذه الحقوق والحريات تُعتبر مقاومات   إنّ ما كان صحيحاً في المجتمع القديم هو أيضاً صحيح في المجتمع الجديد ، في فرنسا الجديدة :

« لقد رأينا المجتمع القديم يهلك ، ومعه هذه الجمهرة من المؤسسات المنزلية والقضائية المستقلة التي كان يحملها في أحشائه والتي كانت تشكل حرماً قوية للحقوق الخاصة وجمهوريات حقيقية في داخل الملكية   إن هذه المؤسسات لم تكن ، في الحقيقة ، تشاطر السيادة سلطتها لكنها كانت تضع في وجهها ، وفي كل مكان ، حدوداً كان الشرف يُدافع عنها بعناد   إنّ أي مؤسسة من هذه المؤسسات لم تبق على قيد الحياة ، كما لم تقم في مكانها أي مؤسسة أخرى   إن الثورة لم تترك واقفاً إلاّ الأفراد »

ويتابع الخطيب حديثه مفصلاً هذه الفكرة الأساسية ببلاغة لا نظير لها . إن الديكتاتورية التي أنهت الثورة أكملت ، من هذه الزاوية ، عملها   لقد حلّتْ حتى « الكيان الطبيعي البحت للبلدية » وبدّدت حتى « ظل » المجالس القضائية التي كانت مؤتمنة على الحقوق ومهيأة للدفاع عنها .

---

(1) بارانت (Barante) « الحياة السياسية لروايّه ـ كولار ، خطبه وكتاباته » (la vie politique de M. Royer-Collard: ses discours et ses écrits) مجلدان ـ باريس ـ 1863 ـ المجلد الأول ـ ص 311

ـ جـ جـ شوفالييه « الفكر السياسي للمذهبيين عهد عودة الملكية » (la pensée politique des doctrinaires de la Restauration) ـ (دراسات ووثائق مجلس الدولة ـ العدد 18 ـ 1964 ـ ص 15)

« إنه لمشهد لا مثال له ! فمن مجتمع العدد الغفير من الأفراد خرجت المركزية وحيث لا وجود إلاّ للإفراد ، تكون كل الأعمال التي ليست من أعمالهم أعمالاً عامة ، أعمالاً للدولة . وحيث لا وجود لفصائل مستقلين ، لا يوجد إلاّ مندوبين للسلطة وهكذا أصبحنا شعباً من المُداورين (un peuple d'administrés) لقد وَرِثَ المجتمع وهو في هذا الوضع لعهد عودة الملكية[1] »

ولحسن الحظ ـ يُسارع الخطيب للقول ـ وعدت المَلكيه العائدة بالحريات الحرية الفردية ، حرية الصحافة الحرية الدينية (مع التحفظ بالنسبة لإعتبار الكاثوليكيه « ديناً للدولة ») كم من وعود قُدِّمت لفرنسا الجديدة ، وكم من مهدئات حُمِلت لها !

إلاّ أنه ليس هناك ما هو أسوأ بالنسبة للملكية ـ يُحَذِّر رواية ـ رولان قائلاً ـ من أن تبدو بمظهر المناقض هذه التعهدات لهذا كان على المذهبيين أن يسهروا على تنفيذها ، وذلك من خلال سدّ الطريق أمام الرِّدّات الهجومية « للنظام القديم » ، مُمَثَّلاً بالمتطرفين إن حرية الصحافة هي التي يجب خصوصاً أن تُستخدم ، في هذا الصدد ، كاختبار فهي تُمَثِّل المقاومة ، والحماية الأكثر حيوية والأكثر بلاً ، والوحيدة ، في الوضع الراهن للأمور ، التي يمكن أن تستند إليها « الديمقراطية ، الخاضعة للأرستقراطية وإذا ما فقدتها ، فإنها ستقع في حالة العبودية السياسية المطلقة »

إن من الممكن أن نشير لتعبير الديمقراطية ، وأن نُعاجأ به ولكن هذا ما كان رواية ـ رولان يراه في صعود الطبقات الوسطى ، بالمعارضه مع الطبقات العليا ، الأرستقراطية ، وفي مسيرة الشعب للسلطة ، الشعب الجدير بهذه السلطة كذلك قام المذهبي دوسر ، في عام 1820 ، وهو على وشك قطع صلاته مع أصدقائه ، قام بتصوير الديمقراطية وهي « تسيل ضمن حافتي « قنوات تحتويها بالكاد (وليس دون شكر العناية الإلهية لكونها « دعت لحسنات الحضارة العدد الأكبر من مخلوقاتها ») أما غيزو الذي نصَّب نفسه كمُبَشِّرٍ بأولوية الطبقات الوسطى ، فرأى في الديمقراطية المرحلة الحتمية لعملية تسوية إجتماعية ، لكنه اعتبر أن من الممكن التوقف عندها . وكانت نظرته في ذلك نظرة متماثلة جداً[2] !

---

(1) بارانت ـ المجلد الثاني ـ ص 130

(2) أنظر غيزو « دروس في تاريخ الحضارة (Cours d'histoire de la civilisation) ـ باريس » « في حكومة فرنسا منذ عودة الملكية » (Du gouvernement de la France depuis la Restauration) ـ باريس ـ 1820

ـ ب باستيد « المؤسسات السياسيه للملكية البرلمانية الفرنسية » (les institutions politiques de la monarchie parlementaire française) (1814 1848) ـ باريس 1954 ـ ص 219 ـ 220

السيادة والحكومة

لقد جعل هؤلاء الساسة الذين احترموا الدفاع عن الحريات العامة من دون اللجوء للفلسفة الفردية والعمومية لحقوق الإنسان ، من أنفسهم مدافعين ، بشكل متناظر ، عن الحرية السياسية والحكومة الحرة من خلال استبعاد كل مفاهيم السيادة (القومية أو الشعبية)

فرواييه كولار وغيزو يريان أنّ الاستبداد يوجد حين يتم تحديد موضع السيادة ويقول الأول ـ رواييه كولار ـ إن التساؤل عن مكان السيادة يعني أن يكون المرء استبدادياً وأن « يعلن عن كونه كذلك » . أما الآخر ـ غيزو ـ فيؤكد أن إسناد السيادة كحق لقوة بشرية ما هو أمر « خاطئ » بشكل جذري وخطير » . وينجم عن هذا ، أن كل سلطة مطلقة تلطخ في جذورها باللاشرعية ، مهما كان مصدرها (الغزو ، الوراثة أو الإنتخاب) . ويرى كل من رواييه كولار وغيزو بأن ليس هناك من سيد إلاّ العقل (la raison) (والمقصود العقل الذي يُعبر عن نفسه في القاعدة الأخلاقية ، وليس العقل النصي للأيديولوجيين) . إن العقل هو المُشرّع الحقيقي الوحيد للبشرية وفضل الثورة ، كما يوضح غيزو ، يكمن في أنها أبرزت أخيراً هذا العقل المُرشد

وينتج عن مثل هذا المفهوم أن الحكومة الوحيدة القائمة على أُسس عقلانية هي الحكومة المختلطة التي تتطلب مساهمة السلطات المختلفة التي لا تمتلك أي منها ـ حتى ولو اعتُرِفَ لها ببعض الأولوية ـ السيادة لقد أسندت الشرعة ، على حد قول رواييه كولار ، هذه الأولوية « الساطعة » للملك فقبل انتخاب النواب (بالإقتراع الضيق والمقيد) كان الملك والنبلاء « موجودين » إن الحكومة التمثيلية هي سلطة متنحية تساهم مع السلطات الوراثية في سن القانون وإدارة الأعمال العامة ولا شيء أكثر من هذا ! إن الملك هو السلطة المُنظِّمة فهو يسير قبل السلطات الأخرى ويجرها وراءه . وهذه السلطات الأخرى « ليست بالضبط ، بالنسبة له ، إلاّ حدوداً ، ولكن حدود « حية وجديرة بأن تتحرك » . إن الأمر يتعلق بدقة بتجنب تقدمها أو تراجعها بحيث يختل التوازن الذي أقامته الشرعة .

ويغضب رواييه كولار لرؤيته البعض يقارنون النظام الفرنسي بالنظام الإنكليزي الذي يعتبرونه نظاماً تمثيلياً في غاية الجودة ويسخر منهم برصانته المعادية قائلاً فلنعط لفرنسا « التكوين الطبيعي والأخلاقي لإنكلترا » ، ولنجعل من التاريخ الإنكليزي تاريخاً فرنسياً ، ولنضع في الميزان السياسي لفرنسا أرستقراطية قوية ومُشرّعة ! ولنعط للفرنسيين

« ما يُشَكّل خلافاً للأصول بتجاوزات إنكلترا » الضرورية جداً لصيانة النظرية التي يرتكز عليها نظامها !

ويجب أن نشير إلى أنَّ لهجة غيزو تختلف بشكل ملموس في العديد من النقاط وبالخصوص لصالح حكومة أكثر تمثيلية بشكل حقيقي ، وهذا بشكل خاص خلال سنة 1820 التي كان فيها روايه كولار يضفي بإلحاح طابعاً ملحمياً على النظام . لكن هذا الإختلاف في وجهات النظر لا يُعبر عن تناقض بين الرجلين بقدر ما هو ناجم عن التعقيدات الناشئة بالضرورة عن المعركة التي كان المذهبيون يخوضونها على جبهتين « إنتبهوا للخطر اليساري (النار الثوري) ! يُحذّر روايه رولان . إنتبهوا للمتطرفين ، للخطر المضاد للثورة ! يُحذّر غيزو[1] .

إن عام 1820 يُمثّل في المسيرة الهادئة للسلطة المنعطف ، أو « زمن التوقف » كما سيلاحظ ريمزا . فها هي فرنسا الجديدة ، التي رحب بها سابقاً الفريق المذهبي الصغير باعتبارها الدعامة الحقيقية للملكية المتجددة ، ها هي تجد نفسها « تُبعَد من الجانب الذي لا توجد فيه الملكية » . ها هو الدفاع عن الأمة الجديدة في وجه الحملات التي تزداد خطورة (والتي يتحمل مسؤوليتها « نظام » شارل العاشر) يتقدم ليحتل المرتبة الأولى من الأهمية . وسيخسر الملك عرشه في عام 1830 وسيقف المذهبيون ظاهرياً إلى جانب المنتصرين . لكن الإنتصار ـ كما سيعترف روايه رولان ـ سيكون « حزيناً جداً » . ألم تكن معركتهم تنزع بحق لتجنب (وليس فقط للتراجع) مواجهة حاسمة بين الملكية القديمة وهذه الفرنسا الجديدة الذين عرفوا كيف يقدموا لها صورة أُخاذة ؟

إن البطريرك المكشوف عن بصيرته لهذا الفريق السياسي المأثور ، والخطيب القوي والإحصائي الذي كان يُعتبر تقريباً الرئيس (من حيث السلطة ، إن لم يكن من حيث التأثير الفكري) لهؤلاء المُجدّدين المعتدلين ، سيعرف أيضاً ، في عام 1835 ، كيف يبيك على مدالية كلمة للتاريخ . ففي ذلك الحين سيظهر الجزء الأول من كتاب الديمقراطية في أمريكا (la Démocratie en Amérique) ، التحفة التي وضعها شاب غير معروف تقريباً وأرستقراطي ، اسمه ألكسي دو توكوفيل (Alexis de Tocqueville) وقد حكم روايّه رولان عن هذا الكتاب بقوله « منذ مونتسكيو ، لم يظهر نظير له » .

هل من المفيد أن نسجل بأن المذهبي الكبير كان يُعرف « بمونتسكيو » ؟ هكذا ما

---

(1) بارانت ـ المرجع السابق ذكره ـ المجلد الأول ـ ص 212

يجب أن يُستشفّ بما فيه الكفاية لدى قراءة الصفحات الحاضرة[1].

5 ـ ألكسي دو توكوفيل (1805 ـ 1859) أو التنبؤية الديمقراطية

« إن مشكلة توكوفيل يمكن إذن أن تُلخّص كما يلي : بأي الشروط يمكن لمجتمع ، يتجه فيه مصير الأفراد ليصبح ذا نمط واحد ، ألاّ يغرق في الإستبدادية ؟ أو أيضاً : كيف نجعل المساواة والحرية منسجمتين مع بعض ؟ إنه يصوره لحالة المجتمع من أجل فهم مؤسسات السياسة »

ر . آرون

يُعتبر كتاب الديمقراطية في أمريكا ثمرة رحلة دراسية تناولت نظام الولايات المتحدة الإصلاحي ، وقام بها ، في عام 1831 ، قاضيان شابان فرنسيان هما : ألكسي دو توكوفيل الذي كان عمره حينذاك خمس وعشرون سنة ، وصديقه غوستاف دو بومون (Gustave de Beaumont) . إن الجزء الأول ، المؤلّف من مجلدين ، كان يشكل مؤلَّفاً كاملاً ، وقد لقي ظهوره في عام 1835 نجاحاً ساطعاً ، كانت كلمة رواية ـ كولار بمثابة إقرار به . أما التتمة (أي المجلدان الثالث والرابع) فستظهر في عام 1840 ، لكنها لم تُثِرْ إلاّ القليل من الضجة . وفي عام 1841 ، إنتخب المؤلّف ، وعمره ست وثلاثون سنة ، عضواً في الأكاديمية الفرنسية (بعد أن كان ينتمي ، منذ عام 1838 ، إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية)[2] .

---

(1) أنظر : ر . لنجيرون (R. langeron) ، رواية كولار : مستشار سري للويس الثامن عشر « (un Conseiller secret de louis XVIII Royer- Collard) ـ باريس ـ 1956

ـ ش . هـ . بوتاس (C. H. Pouthas) : « غيزو خلال عهد العودة للملكية » (Guizot pendant la Restauration) ـ باريس ـ 1923

ـ ر . ريمون (R. Rémond) : « اليمين في فرنسا » (la droite en France) ـ باريس ـ Aubier ـ 1963

ـ جـ . جـ . أوشلن (J. J. OEchslin) : « الحركة الملكية المتطرفة في عهد العودة الملكية » (le mouvement ultra- royaliste sous la Restauration) ـ باريس ـ L. G. D. J. ـ 1960 ـ مقدمة بقلم جاك شوفالييه

(2) أنظر : « الأعمال الكاملة » (Oeuvres complètes) الطبعة النهائية المطبوعة بإدارة جـ . ب . ماير (J. P. Mayer) ـ المجلد الأول ـ في الديمقراطية في أمريكا (De la Démocratie en Amérique) ـ باريس ـ 1951 ـ مقدمة . هارولد جـ . لاسكي (H. J. laski)

ـ حول توكوفيل عالم الإجتماع ، أنظر : ريمون آرون : مراحل الفكر علم الإجتماعي ـ باريس ـ 1967

جـ . جـ . شوفالييه : « في التمييز بين المجتمعات الأرستقراطية والمجتمعات الديمقراطية باعتباره الأساسي للفكر السياسي لألكسي دو توكوفيل » في (مجلة أعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ـ 1956)

ـ حول توكوفيل وعلم السياسة : د . باغ (D. Bagge) : « توكوفيل لتجديد علم السياسة » في مجلة (Politique) ـ 1961

إن المؤلِّف ، من حيث منهجه وسياقه العام ، يبقى ، بداهةً ، وبالفعل من مونتسكيو . إنه ، مثل روح القوانين ولكن بطموح أقل ، محاولة واسعة في علم الإجتماع المقارَن . إنه ، إذا أردنا القول ، وفيا يتعلق بأمريكا (التي لم تكن ، غالبا ، إلا حجة) « روح المجتمعات الحديثة » .

المجتمعات الحديثة الديمقراطية المناقضة للمجتمعات القديمة الأرستقراطية . هذه هي المُسَلَّمة الأولى ؛ أما الثانية فهي أن الطابع الأساسي للديمقراطية ليس فقط الحرية وإنما المساواة ، والإتجاه للتسوية المُعمَّمة . ويتبع هذا أن هذه الديمقراطية ليست إلاّ شديدة القابلية لأن تقود إلى الإستبدادية ـ ولا سيما بشكلها الماكر المتمثل بالمركزية .

إنطلاقاً من هذا ، كم غذّى المؤلِّف شغفاً حقيقياً بالحرية (التي يفهمها بمعناها الأسمى) ، وكم كان ، في نفس الوقت ، مقتنعاً بأن أوروبا القديمة ستدخل ، بدورها ، بعد أمريكا الفتية ، في العصر الديمقراطي المُقدَّر له أن ينتصر نهائياً على أنقاض العصور الأرستقراطية ـ وعليه فإن المعضلة الأساسية لعلم السياسة المستقبلي تُطرح ، في نظره ، بالعبارات التالية : كيف تُنقذ الحرية ، صيانة الكرامة والقيمة الإنسانيتين ، ضمن إطار الديمقراطية المُحَتَّمة ؟ إن أي عقل مُجَرِّب لا يمكن أن يشك بأن العالم الجديد يتطلب علم سياسة جديد . ولهذا فإن توكوفيل سيطبق الوضوح الإستثنائي لعقله في بحثه عن حلٍّ لهذه المعضلة ، إنطلاقاً من السابقة والمثال ـ المُشَجِّع إذا ما أخذ ككل ـ المُطَبَّق حالياً في أمريكا ، وذلك بأسلوب مثير للإعجاب تُسْتَشَف منه حماسته الليبرالية ، المتوترة والقلقة في آن واحد .

المجتمعات الأرستقراطية والمجتمعات الديمقراطية

يتميز المجتمع الديمقراطي ، في رأيه ، وبالمقارنة مع المجتمع الأرستقراطي ، بثلاث سمات خاصة به .

فهو مجتمع غير تسلسلي ، يكره ويخشى التسلسلات (les hiérarchies) بدءاً بتلك التي تقوم على الولادة . وهو لا يقبل إلاّ بتسلسل الوظائف العامة لأن أي مجتمع متطور لا يمكنه أن يستغني عنه (ونستشهد هنا بالصيغ الواردة في مقدمة دستور 1791 : « ليس هناك أي سلطة أعلى من سلطة الموظفين العامّين في ممارستهم لوظائفهم ») .

وهو مجتمع لا يربط فيه الناس بعضهم ببعض بقوة ، وتجد فيه رابطة الإنفعالات الإنسانية نفسها مرتخية وواسعة في نفس الوقت . أما في المجتمع الأرستقراطي فيكون الناس ، بالعكس ، مشدودين لبعضهم البعض : فهناك سلسلة أولى تُوَحِّد الأدنى

والأعلى (صعوداً من أكثر القرويين وضاعة إلى الملك) وسلسلة ثابتة تُوَحِّد الأجيال المتعاقبة. إلاّ أن الديمقراطية تحطم السلسلتين في آن واحد. فمن الناس الذين أصبحوا متساوين ، تصبح حلقات منفصلة في الزمان وكذلك في المكان . إنها تعيد باستمرار كل فرد نحو نفسه ، وتحثه على أن يغلق بنفسه مجتمعاً صغيراً لاستعماله الخاص ، مكوّناً من أسرته وأصدقائه ، وعلى أن يترك المجتمع الكبير لذاته . وهكذا تنمي الديمقراطية ما يصفه توكوفيل بالفردية ـ مُعْطياً للكلمة معنى غير مألوف التي تكتسي طابعاً متصلاً بالشعور. كما تُنتج ظاهرة مشابهة في نظام الأفكار والمعتقدات والأراء . فالإنسان الديمقراطي بدل أن يعود لما كان يفكر به أجداده ، أو على الأقل بدل أن ينحني أمام رأي الناس الأعلى في عصره ، يتجه للاستعانة فقط بالجهد الفردي لعقله. ومع ذلك ، فإنه لا يجب الاعتقاد بأن اللعبة الحرة للفكر الفردي ستجد نفسها بهذا مُنْشَطه ! إن العكس هو ما سيحصل. لأن الإنسان الديمقراطي ، إنسان المساواة ، سينتهي للسجود أمام الأغلبية ، أمام « الجمهور » الذي خصَّه ، بشكل غريب ، بالعصمة. إنها لفريدة ، بالحقيقة ، قوة هذا الجمهور الذي لا يُقْنِعُ بأفكاره وأحكامه أو معتقداته وإنما ـ كما نرى في أمريكا ـ يفرضها « ويجعلها تدخل في النفوس بنوع من الضغط الهائل لروح الكل على عقل كل فرد ».

والمجتمع الديمقراطي هو ، أخيراً ، مجتمع ينفر ، بدافع من القوة المشتركة لأفكاره ومشاعره ، من مفهوم الأجسام المتوسطة (Intermédiaires) أو الثانوية : في حين أن المجتمع الأستقراطي لا ينفصل عن البنية التجمعية (Coporative) التي ، بوضعها للحواجز المنيعة ، المتمثلة بامتيازات هذه الأجسام ، في وجه الطموحات التعسفية للسلطة المركزية ، تحقق تلقائياً (كي لاحظ ذلك مونتسكيو) تحديداً لهذه السلطة . أما المجتمع الديمقراطي فإنه يتجه بفضل بنيته الخاصة ، وبصورة تلقائية أيضاً ، لإزالة نص هذه الأجسام · لأنه بدل أن يتطلع لمثل هذا التحديد ، يشعر بالحنين لتمتع القوة الحاكمة بدون عقبات وبدون منافسة[1] .

إن أفكاره ومشاعره (التي هي انعكاسات أمينة لبنيته) تحمله قهراً في هذا الاتجاه

أفكاره = إن مفهوم الجسم المتوسط هو بحد ذاته مفهوم معقد. وهو ، علاوة على

---

(1) « الأعمال الكاملة » ـ Vol. 2- Tome I ـ ص 18

ـ أنظر جـ. س. لامبرتي (J. C. Lamberti) = « مفهوم الفردية لدى توكوفيل » (la notion d'individualisme chez T) ـ باريس ـ P. U. F ـ 1970 ـ مقدمة جـ. جـ. شوفالييه

ذلك ، مفهوم خاص أو ذاتي . إلاّ أن الديمقراطية تحب المفاهيم البسيطة التي قليلاً ما يُشتبه في كونها تخفي الأفكار الخلفية للأقوياء . وهي تحب المفاهيم العامة . وتشعر بنفسها مرتاحة ، بشكل فريد ، أمام المفهوم العام والواضح والبسيط ، في آن واحد ، للسلطة الوحيدة والمركزية ، المؤهلة لأن تكون حاضرة في كل مكان . فلْيكفَّ كل شيء عن عرقلة سعيها لتحقيق الخير الذي تريده الأكثرية ، الجديرة بأن تملي تشريعات واحدة وصالحة بالنسبة للجميع ، والتي ترفض أن تُربك سعيها في حقوق ونظم قانونية خاصة ومميزة ، ملازمة ، بشكل مزعوم ، لهذه الفئة الإجتماعية أو تلك

مشاعره = إنها ، بدقة ، كراهية الإمتياز . فلا شيء ، لدى الإنسان الديمقراطي ، يحرك المشاعر لصالح مثل هذه السلطة الواحدة والمركزية ، الموضوعة بلا جدال فوق كل فرد (وفوق جاري كما هي فوقي ، في حين أن الإمتياز الذي قد يتمتع به جاري بالنسبة لي سيكون أمراً لا يمكنني أن أتحمله !) ، إنها أيضاً المشاعر التي يحس بها الناس الديمقراطيون المعزولون ، والذين لا يشكلون سلسلة ، تجاه ضعفهم . إن هذا الشعور يحملهم لإلتماس كل الحماية من الدولة ، هذا الكائن الضخم والقوي جداً ، القوي الوحيد بسبب « الإختصاص العام » للجميع . إنها ، أخيراً ، الفردية بالمعنى الخاص الذي أعطاه توكوفيل هذه الكلمة : كيف يمكن لهؤلاء الناس الديمقراطيين ، المنطوين على أعمالهم وانشغالاتهم الشخصية ، والميالين للإنغلاق « كل بمفرده في عزلة قلبه الخاص » ، كيف يمكن لهم ألاّ يسمحوا بتوسع سلطة الدولة ، الوحيدة القادرة من الآن فصاعداً على رعاية المصالح الجماعية(*) ؟

إن من المناسب أن نضيف لهذه المشاعر والأفكار المرتبطة بالبنية القائمة على المساواة ، سلسلة من الأسباب الخاصة والطارئة التي يُعدِّدها المؤلف ويُعلق عليها إنما ، بشكل خاص ، الحروب والثورات ، الإحسان والتربية باعتبار أنها أصبحا من شؤون الدولة ، وتنمية الصناعة (التي تؤدي بالدولة للتدخل ولوضع الأنظمة التي تأخذ بالحسبان العلاقات الإجتماعية الجديدة والأكثر تعقيداً ، وللقيام بالأشغال الكبيرة العامة أو شبه العامة ، وحتى لأن تجعل من نفسها صانعي يمتلك ورشات ومصانع خاصة به ، وذلك بانتظار أن يصبح يوماً « الرئيس أو بالأحرى المعلم » لكل الصناعيين الآخرين) .
كيف يمكن ألاّ يُستشف من هذا أن كل شيء كان يعمل لصالح النمو اللامحدود لسلطة أكثر فأكثر مركزية ؟

(*) سيكرس توكوفيل مؤلفه الثاني الكبير « النظام القديم والثورة » (L'Ancien Régime et la Révolution) (الذي سيمنعه الموت من إنجازه) للمركزية التي رأى فيها أرثاً انتقل من الملوك المطلقين إلى الثورة المهيأة لأن توجه للإقطاعية المشرفة على الموت أقوى الضربات

كل شيء ، في الحقيقة . لكننا ، إذا ما أخذنا بالإعتبار العديد من العوامل المختلفة ، نجد في أساس العملية هذه « الثورة القائمة على المساواة » التي يعود تاريخها لما قبل عام 1789 وذات المسيرة التي لا تُقهر(1)

قانون التسوية الذي لا يُقهر

إن على قارىء توكوفيل ، في 1835 ، مهما كان قليلاً تفضيله للحرية على المساواة (ومهما رأى ، كالمؤلف ، في المركزية شكلاً مُقنّعاً للإستبداد) ، وحين يلخص السمات الأساسية للمجتمع الديمقراطي والناس الديمقراطيين ، إنّ عليه أن يميل بشدة للقياس من هذه الديمقراطية الجميلة جداً إذا ما نُظِرَ إليها بطريقة مثالية ، ولتمني أنْ يتوقف تقدمها هذا إنْ لم يعمل بنفسه على عرقلة مثل هذه الحركة المشؤومة

إلاّ أنّ مؤلف الديمقراطية سيقف بكل طاقته وبكل سخط المبشر أو بالأحرى النبي ، ضد أي محاولة من هذا النوع ، وسيُوجّه هذا التحذير « إنكم لن تقوموا ، إذا ما فكرتم هكذا ، وعملتم هكذا ، إلاّ بتضليل أنفسكم ، ومن جهة أخرى فإنكم عبثاً تجهدون أنفسكم ! »

عبثاً . لأن النمو التدريجي للمساواة هو من صنع العناية الإلهية . إنه واقع عالمي ، ومستمر ، ويُفلت في كل يوم من القوة الإنسانية » . إن كل الأحداث ، مثل كل الناس خدموه وما زالوا مستمرين في خدمته . إن هذه الثورة التي لا تُقهر ما زالت تجري بالعمل منذ سبعة قرون . إن كل شيء دار لمصلحتها ، من الحروب الصليبية إلى البروتستانتية ، مروراً بالإكتشافات الكبرى . إن كل شيء ، على الصعيد الإجتماعي ، كان يعمل لخفض مستوى النبيل ورفع مستوى العامي . لقد عمل ملوك فرنسا بعناد لتحقيق التسوية . فلويس الحادي عشر ، ولويس الرابع عشر ، « سَوّوا بين كل ما هو تحت العرش » . لقد تقدمت هذه الثورة ، عبر كل العقبات ، وسط الأنقاض التي أحدثتها ، وتواصلت في كل أنحاء العالم المسيحي . إن المطالبة بإيقافها (كما سيكتب توكوفيل في المقدمة التي لا تُنسى ، والمُلخّصة هنا ، لمؤلفه الكبير) ستعني ، بطريقة ما الرغبة بالنضال ضد الله نفسه ، وذلك من خلال التعلق بماضٍ بائد . ألاّ تتجلى الإرادة الإلهية ، بالعكس ، في حرص الشعوب المسيحية على قيادة الحركة المحتومة التي ستجرفهم طالما أنه ما زال هناك مجال لذلك ؟ وهل سيكون من الحكمة ـ كما يشدد توكوفيل بإلحاح ـ الاعتقاد بأن جهود جيل واحد ستكون قادرة على إيقاف حركة إجتماعية

---

(1) « الأعمال الكاملة » ـ المرجع السابق ـ ص 297 وما بعدها

آتية من زمن بعيد ، أو تصور أن الديمقراطية ، بعد أن دمرت الإقطاعية وانتصرت على الملوك ، « ستتراجع أمام البرجوازيين والأغنياء . وستتوقف الآن بعد أن أصبحت قوية جداً ، وأصبح أعداؤها ضعفاء ؟ » .

إن هذا الطابع الذي لا يُقهر يمكن أن يُفسر بسهولة ، على حد قوله المفكر العميق في التحليل الذي اقترحه . فليست هناك في قلب الإنسان من شهوة أقوى ، بالفعل ، من شهوة المساواة . وليس هناك ما هو أعم منها . وإذا كانت الحرية مؤهلة لأن تعطي ، من وقت لآخر ، « لذات سامية » لعدد معين من المواطنين ، فإن المساواة ، من جهتها ، توفر لكل إنسان « حشدة متع صغيرة يومية » ؛ إن سحرها يُحَسُّ به في كل لحظة ، وهو في متناول الجميع ؛ إن القلوب الأكثر نبلاً تُقدّرها ، والنفوس الأكثر ابتذالاً تُهمل منها ملذاتها ؛ وإذا لم يكن من الممكن الحصول عليها في الحرية (التي يُرغب بها غريزياً) فإن الناس والشعوب يريدونها حتى في العبودية . إنهم مستعدون لأن يعانوا من الفقر والعبودية والبربرية ـ ولكن ليس من الأرستقراطية . إنها شهوة « حارة ، شرهة ، أبدية ولا تُقهر » !

شرهة : إن هذه السمة لوحدها تكفي لتفسير التطرف المستمر للثورة المنتهية بالأمر . فمع المساواة تنمو باستمرار الشهوة للمساواة ؛ وكلما تناقصت الإمتيازات ، إزدادت كراهية الإمتياز . وكلما إزدادت مظاهر التشابه ، بدا مزعجاً أكثر أقل مظهر للإختلاف . إن من الممكن تصور أن يكون الناس ، الذين توصلوا إلى درجة معينة من الحرية ، راضين تماماً . لكنهم لن « يقيموا مطلقاً مساواة ترضيهم » (إنه حكم ساطع سيذهب بعيداً ، وبعيداً جداً في الصيرورة الإجتماعية !) .

وبعد كل شيء فإن هذا المجتمع الديمقراطي ، الذي سيكون من العبث التطلع لإيقاف تقدمه ومنع قدومه ، يمكن تماماً ، إذ ما وُجّهَ كما ينبغي (لننتبه لهذا المنعطف في التأمل التوكوفيلي) أن يوفّر نوعاً معيناً من الخير الذي سيكون خاصاً به . فلقاء ارتفاع أقل في المعارف وكفاف أكبر في المتع ، يمكن أن ننتظر من المساواة أن تؤمّن رفاهية أعمّ للناس الذين يؤلفون الأمة . إلا أن هذا يترافق ، بالنسبة للأمة بحد ذاتها (وهذا ما يحرص توكوفيل على توضيحه بدقة) بسطوع ومجد وربما بقوة أقل مما كان لديها في عهد الأرستقراطية .

إن المصيبة تكمن في أن الديمقراطية ، حتى الآن ، لم توجَّه أبداً ، خارج أمريكا ، نحو العمل الهادىء المهيأة له ، والذي يسمح بتحقيق هذا النوع من الخير المأمول

(وانمكس !) وكما تُرك أطفال الشوارع لعيوبهم ، تُركت هي لغرائزها ولكن ـ وما هو المؤلّف يلتزم بحزم بالسير في طريق التفاؤل العاقل والعقلاني ـ ما زال هنالك وقت لتقويم هذه الديمقراطية التي لا يمكن تجنبها . ما زال هناك وقت لتصحيح عيوبها ، ولمعالجة الشرور التي تجلبها عفوياً و (لكي نقول كل شيء في قليل من الكلمات) لجعلها أكثر فائدة للناس ، مما هي ضارة بهم إنه لعمل صعب ! إنها رسالة حقيقية تَتَلخّص في جعل الناس يعرفون العلاجات الحقيقية للشرور التي يُخشى منها بحق ، وفي إقناعهم باستعمالها[1] .

الحرية ، السم المضاد للمساواة

« إن الكثير من الناس في فرنسا يعتبرون المساواة في الأوضاع كشر أول ، والحرية السياسية كشر ثانٍ وعندما يكونون مضطرين للخضوع لإحداهما ، يسعون جاهدين على الأقل للتخلص من الأخرى وأنا أقول إنه من أجل القضاء على الشرور التي يمكن للمساواة أن تنتجها ، لا يوجد هناك إلاّ علاج فعال واحد ، هو الحرية السياسية » ومع ذلك فإن هذه الحرية لا قيمة لها ، في نظر توكوفيل ، إلاّ باعتبارها انعكاساً لحرية أسمى الحرية الأخلاقية أو الحرية باختصار ، التي يُقصد بها قبل كل شيء (ضد حتميات الماضي والعرق والأرض والمناخ) السلطة الأخلاقية التي يمتلكها كل شخص بشري بالنسبة لمصيره ، أو بتعبير آخر حكمه الحر ، وقدرته على اختيار مجازفاته وأخطاره ، وحقه (وواجبه) في أن يتحمل بنفسه أعباء نفسه . صحيح أن العناية الإلهية ترسم دائرة محتومة حول كل فرد لكن حدودها واسعة جداً ، وبداخلها يُعتبر الإنسان « قوياً وحراً » إن الشهوة التي يعاني منها المؤلّف تجاه الحرية المفهومة هكذا ، هي شهوة يصفها هو نفسها بالمقدسة والشرعية . إنه لا يريد أن يرى في المؤسسات السياسية ، وفي أشكال الحكم ، إلاّ وسائل كاملة تقريباً ، من شأنها إرضاء هذه الشهوة المقدسة .

وإذا كان ما يقصده بالفردية يبدو له خطيراً جداً ، وإذا كانت تعني بالنسبة له « صدأ » المجتمعات ، فإن السبب في ذلك يكمن في انحطاط النوعية البشرية (من خلال تنازل المسؤولية الشخصية لصالح السلطة) الذي يجب بالضرورة أن تَجُرّه معه هذا الإنعزال المحسوب ، وهذا الإنطواء الحقير . إنها يجعلان من المواطن ، الذي تُفرّغه من كل نزعة مدنية ، رعية ، خاضع لأهواء كاتب !

---

(1) المرجع السابق ص : 152 ـ 154 من المجلد الثاني

وإذا كان توكوفيل يريد أن يرى ، في المركزية الإدارية التي تستدعيها هذه الفردية ، القناع الخدعث لإستبدادية الحكام وعبودية المحكومين ، فإنه يكتشف ، في ختام السيرورة المركّزة ، عن وجود اختناق عبث للحرية ، باعتبارها تمريناً يومياً وصحياً للحكم البشري الحر . إنه يتخيل ، برعب ، سلطة العقد المركزية وهي « مطلقة ، مُفَصّلة ، منتظمة ، ومتينة » ، وبخلاف الإستبداديات القديمة ، « عذبة » ، تقهقر الناس « من دون أن تعذبهم » . إنها ترعى الكل كما لو أنها تريد أن تُبقيهم « نهائياً في رحلة الطفولة » وتمنعهم من بلوغ « سن الرجولة » . إنها تأخذ على عاتقها كل شيء ، صناعتهم ، أعمالهم الرئيسية ، إرثهم ، حاجاتهم وملذاتهم . « ألن تستطيع (أنا سأقدّر هذه السمة الأخيرة) أن تنتزع منهم كلياً إضطراب التفكير ، ومشقة العيش ؟ »[1]

إننا نتنبأ بأن المؤلّف لم يبعث بمثل هذه النبرة القوية مثل هذا المستقبل المكروه إلاّ من أجل تجنيب الجنس البشري أهواله المؤنة . إنه يعلم بأن هناك سموماً مضادة أو علاجات للسموم التي تفرزها المساواة الديمقراطية تلقائياً ؛ إنه يعرفها ، وعليه أن يشير إليها ويدعو لها ، وأن يقول عالياً وبوضوح بأنه يبغي طلبها من الحرية .

من الحرية المبثوثة من الصعيد الأخلاقي إلى الصعيد السياسي ، دون أن تفقد شيئاً (أو أقل ما يمكن) من محتواها الروحي . من الحرية . من المناسب أن نضيف ـ المتحالفة مع الدين . فهذه الحريّة هي وحدها التي ستستطيع أن تجعل الثورة المحتومة مفيدة للبشرية . إنها وحدها تسمح للناس أن يجنو من المجتمع الديمقراطي ، « الذي جعلنا الله نعيش فيه » ، الحد الأقصى من نوع الخير الذي يحتويه ، كما نعرف ، وأن يؤسّسوا هكذا « الأمبراطورية العادلة للأكثرية » . ولنكن مفهوماً بأنّ أيّ أمبراطورية أخرى لا يمكن تصورها ، وأن الإستبسال في السعي لإعادة بناء مجتمع أرستقراطي لن يكون إلاّ تبذيراً للطاقة في سبيل قضية خاسرة ـ وقابلة أخلاقياً للنزاع[2] .

وينتظر توكوفيل حسنة مزدوجة من الحرية السياسية كما حدّدها بدقة : إعتدال السلطة السيدة ، ومشاركة المحكومين في العمل الجماعي .

الإعتدال ـ ولكن ليس فقط من خلال صيغة الحكومة « المختلطة » التي يصمها بالخيالية ، والتي لم يكن أكثر من جان بودان تعاطفاً معها . فهو يرى أن الأمر ينتهي ، في

---

(1) « الأعمال الكاملة » ـ المجلد الثاني ـ ص 112

(2) الأعمال الكاملة ـ Tome I- Vol. 2 ـ ص 324

كل مجتمع سياسي ، لاكتشاف مبدأ للعمل يهيمن على كل المبادىء الأخرى ، مبدأ محرك وحاسم. إنه ، في الديمقراطية ، الشعب ، أو عملياً الأكثرية. فبعد روسو ، وبعد الثورة ، لم يعد هناك مجال للتراجع عن عقيدة السيادة الشعبية ، التي أصبحت من الآن فصاعداً مغروسة الجذور. لكنْ من الممكن ومن الواجب المطالبة ، باسم الحرية ، بأن تصطدم هذه السيادة بالعديد من العقبات المُحَنَّكة التي من شأنها أن تعطيها الوقت ـ والرغبة ـ لأن تعتدل من تلقاء نفسها .

أي عقبات ؟

حب واحترام القانون من قِبَل الحكام والمحكومين على حد سواء. إن من شأن هذه العقبة ، الثابتة والدائمة من حيث تعريفها ، أن تكبح النشاطات الطائشة .

وفكرة الحقوق ، ولا سيما الحقوق الفردية مقابل التجاوز غير المُعَاقَبْ للقوة. إن هذه الحقوق يمكن أن تبدو ، للوهلة الأولى ، قليلة الأهمية في وجه المخططات الكبيرة للسلطة الإجتماعية. ولكن ، في الحقيقة ، ليس هناك ما هو أخطر من اضطهاد أي مواطن مهما كان وضيعاً .

العادة ، المستنيرة والرزينة ، للأشكال ـ هذه الأشكال التي كان كوستان يصفها « بالأمة الحامية » للمجتمعات البشرية ، وبالحامية الوحيدة للأبرياء والمضطهدين ، والتي كانت مراعاتها تشكل الواقية الوحيدة من التعسف. لقد كانت النظم الأرستقراطية (كما يلاحظ توكفيل) تعتمد في هذا الصدد على الخرافة ، لكن النظم الديمقراطية ، بالعكس ، كانت تحتقر الأشكال وتكرهها غريزياً لكونها كوابح ، مشبوهة لإنطلاقاتها المندفعة ، في حين أنها تحتاج إليها أكثر من النظم الأخرى. تحتاج إليها لأن الأفراد يكونون فيها أكثر ضعفاً في وجه السلطة السيدة الأكثر قوة والأكثر نشاطاً. إن هذه الأشكال تُستخدم ، بين الحكومة والمحكوم ، كحواجز من شأنها أن تؤخر الأولى وتُعطي للآخر « الوقت ليتعرف على ذاته » .

وهناك أيضاً عقبات مُجَسَّمة تتمثل في السلطة القضائية والصحافة الحرة اللتان تأتيان لنجدة الإستقلال الفردي والحقوق والمصالح الخاصة التي تُعرِّضها دوماً للخطر السلطة السيدة الديمقراطية .

إن هيئة « المحترفين القانونيين » ، بطبيعتها (ولا سيما في إنكلترا وفي أميركا) هي سرياً أرستقراطية ، من حيث امتلاكها لعلم خصي أم من حيث روحها كهيئة خاصة . إنها ، بهذه الصفة ، تشكل ثقلاً مقابلاً للديمقراطية. ثقلاً تقبل به الديمقراطية

وإن كان موضوعاً للإرتياب . هذا دون حسبان أن الروح القضائية أو المستشار القانوني يتغذّى من احترام القانون وفكرة الحقوق وأنه يمقت الأشكال .

وتشكل الصحافة الحرة ، أيضاً ، من جانبها ـ ولكن بأسلوب مغاير تماماً ولدى جمهور مختلف كلياً ـ ثقلاً مقابلاً لإنعزال الناس الديمقراطيين وضعفهم . إن المساواة تنتزع من كل فرد دعم أقربائه له ، لكن الصحافة تسمح له بدعوة كل مواطنيه وكل أشباهه لمساعدته .

وتتجسد العقبات المُخفِّضة ، أخيراً ، في الحريات المحلية والجمعيات الحرة للمواطنين . إن هذان المفهومان لا ينفصلان ، ويُعتبران ، بشكل ما ، توأمين لدى توكوفيل . فلا شيء يوضح بشكل أفضل آلية عمل روحه ونموسه العلم إجتماعي من الطريقة التي يجعلها فيها ، كما سنرى ، يسيران مع بعض .

إن الحريات المحلية والجمعيات ستسمح في المجتمع الديمقراطي ، وبشكل إصطناعي ، بإعادة تكوين هذه الأجسام المتوسطة أو الثانوية التي كانت ملازمة لطبيعة المجتمع الأرستقراطي . إن الأجسام المحلية اللامركزية ستؤخر أو تُقسِّم ، كما تفعل الصخور البحرية المُخبأة ، موجة الإرادة الشعبية . أما الجمعيات (السياسية والصناعية والتجارية أو حتى العلمية والأدبية) التي أثار عددها في أمريكا وتنوع مواضيعها اللامحدود ، دهشة توكوفيل ، فقد قارنها هنا بالمواطنين المستنيرين والأقوياء ، والموسرين جداً بشكل محتمل ، الذين لن تعرف السلطة كيف تخضعهم بإرادتهم أو تضطهدهم في الظل ـ أي بكلمة واحدة بالأشخاص الأرستقراطيين . إن هذه الجمعيات تنقذ الحريات المشتركة[1] من خلال دفاعها ، بكل ما لديها من وسائل ، عن حقوقها الخاصة مقابل متطلبات السلطة .

المشاركة ـ إنّ فضيلتها ، كفضيلة الحريات المحلية ، لم تُستنفد من خلال الوظيفة الثمينة للعقبات المُخفِّفة للسيادة ولضمانات اعتدالها . إن توكوفيل ينتظر بالفعل من هذه العقبات والضمانات هذه الحسنة الثانية للحرية السياسية المتمثلة بمشاركة المحكومين .

إن الحريات المحلية تعيد باستمرار المواطنين لخصومهم المتبادل بإجبارهم على تقديم المساعدة لبعضهم البعض . إنها تُكوِّن مجدداً ، بشكل إصطناعي ، مشاعر المقابلة بالمثل ، ونكران الذات ، والتضحية التي كانت العصور الأرستقراطية تنتجها بشكل

(1) أنظر Vol. 2 ـ ص 526 ـ 534

طبيعي. إن المؤلّف يرى في المؤسسات البلدية، بشكل خاص، « المدرسة الإبتدائية » للحرية.

« إنها تضعها في متناول الشعب، وتجعله يتذوق استعمالها العادي، وتعوّده على استخدامها. فبدون مؤسسات بلدية، يمكن لأمة ما أن تعطي لنفسها حكومة حرة، لكنها لا تمتلك روح الحرية. إن الإنفعالات العابرة والمصالح الآنية وصدفة الظروف يمكن أن تعطيها الأشكال الظاهرية للإستقلال، لكن الإستبدادية المكبوتة في داخل الجسم الإجتماعي تظهر مجدداً على السطح آجلاً أم عاجلاً ».

والجمعيات، هي أيضاً، تبر اللامبالاة المشؤومة الناشئة عن الفردية. إنها أيضاً تُولّد وترعى العمل المتبادل الذي يمارسه الناس على بعضهم البعض، والذي لا يُنتج نفسه تلقائياً في النظم الديمقراطية (في حين أنه ليس هناك، في النظم الأستقراطية، من حاجة لإقامة الجمعيات من أجل العمل، لأن البنية الإجتماعية نفسها تشد الجميع بقوة لبعضهم البعض).

تلك هي العلاجات التي بفضلها قاتل الأمريكيون، برأي توكوفيل، « الفردية المؤذية » وانتصروا عليها »[1]. إلاّ انهم وجدوا هذه العلاجات، خارج السياسة، في العامل المُساعد الثمين المتمثل بالدين.

الحرية والدين

يعترف مؤلّف « الديمقراطية » بأنها كانت مفاجأة خيّبة له أن يرى الروح الدينية والروح الليبرالية مُتّحدتين بشكل وثيق هنا وراء الأطلسي، في حين أنهما كانتا متعارضتين بعناد في أوروبا القديمة. الأمر الذي أهمه تعميماً غير مألوف في ذلك العصر: « إن الإستبدادية هي التي بإمكانها أن تستغني عن الإيمان، وليس الحرية. لأن الدين ينظم الأخلاق، وبدون أخلاق، ليست هناك حرية. ولأن تثبيت المعتقدات السماوية من شأنه أن يحتوي الإنفعالات العابرة للسياسة الديمقراطية الدائمة الاضطراب. إن الدين هو الذي يحرس الشعب الأمريكي، الحر سياسياً في أن يفعل أي شيء، ويمنعه من تصور كل شيء، والتجرؤ على كل شيء. ويتساءل توكوفيل بوقار: « ماذا نفعل بشعب سيد لنفسه، إذا لم يكن خاضعاً لله؟ ».

إن الدين المفيد، بهذا المعنى، لكل دولة، ليس بأقل فائدة لكل مواطن ونصحه

---

(1) أنظر، حول الجمعيات ـ المجلد 12 ـ ص 173، وحول السلطة القضائية، المجلد الأول ـ ص 274، وحول الحريات المحلية « المجلد 7 ـ ص » 275.

الأخلاقية ولوعيه الروحية والعقلية . لأن البحث المتحمس والحصري عن المتع المادية والرفاهية ، والذي لا يمثل أي خطر في المجتمع الأرستقراطي الذي تكون الروح العامة فيه معادية لها ، يبدو بالعكس ضاراً لأقصى حد في النظام الديمقراطي الذي لا تدفع قيمه الروح العامة إلاّ في هذا الإتجاه (ويبدو ، هنا ، أن توكوفيل مرتبط لحد الأسطورة بفكرته المضادة العلم إجتماعية !) . ومن هنا يتبع أن هناك بالنسبة للمُشرِّع الديمقراطي واجب ملح يكمن في الإرتفاع بلا كلل بالنفوس ، وفي السعي بلا توقف لأن ينشر فيها شعور الكبر ، وحب الملذات غير المادية « وتذوق اللامحدود » . وهذا الواجب من غير الممكن إنجازه بدون مساعدة الدين ، وبدون الشعور بالروحانية ، وبدون فكرة خلود الروح .

لكن المؤلِّف يحرص على أن يُحَذِّر بنفسه قارئه من كل التباس . فالأمر لا يتعلق مطلقاً ، بالنسبة له ، بالدعوة لأي نوع من أنواع الاكليروسية . لأنه في أوروبا القديمة إرتكبت المسيحية الخطأ المتمثل بأنها تركت نفسها تتحد بشكل حميم مع قوى الأرض ، العابرة من حيث تعريفها ، أي مع الملكيات والأرستقراطيات ، وجازفت بذلك بأن تُدفن تحت أنقاضها عندما يجيء وقت إنهيارها . إن الدين لا يقدم مثل تلك الخدمات للأمريكيين إلاّ ببقائه بشكل صارم منفصلاً عن الحكومة السياسية . إن النفوس وحدها ملك له ، أما المواطنون فلا يقعون تحت نفوذه . إن توكوفيل يعي (ويحرص على إعلان) الأخطار « المحتومة تقريباً » التي تتعرض لها المعتقدات عندما يتم مَزْجُها بالأعمال العامة ، ولهذا فإنه يُفضل ، حسب تعبيره الخاص ، أن « يُقيِّد الكُهّان في المذبح بدل أن يدعهم يخرجون منه ! »[1]

وبعد أن يُفصِّل مُطولاً كلامه ، ويستخلص من تجربته الأمريكية الحد الأقصى من التعميم ، يعتقد توكوفيل بأن من واجبه أن يبدد وهماً . الوهم بأن « دائرة » الإستقلال الفردي يمكنها ، بفضل العلاجات المشار إليها ، أن تصبح ، في يوم ما ، واسعة في بلد ديمقراطي كما هي في بلد أرستقراطي . والحقيقة هي أن المجتمع سيكون دائماً أكثر نشاطاً وأكثر قوة في البلد الديمقراطي مما هو في البلد الأرستقراطي ، وأن الفرد سيكون أكثر سلبية وأكثر ضعفاً . « وهذا بالقوة » . إن هذه السلطة المركزية الديمقراطية لا يمكن ولا يجب أن تكون ضعيفة أو متراخية ، وليس الموضوع أبداً أن نُحَمِّل كذلك « فلا يجب إلاّ منعها من إساءة استعمال رشاقتها وقوتها » . إن كل ما كان توكوفيل يعتزم البرهنة عليه ، حاملاً بذلك حلّه للمشكلة التي طرحها في البداية (وفرضياً هكذا أسّس علم السياسة

---

(1) «حول الدين» المجلد 7 ص 304 – 308

الجديد الملائم للمجتمع الجديد) إنما هو ، إن نوعاً ما من الحكم الحر من شأنه كلياً أن يقوم ، لدى شعب تكون الأوضاع فيه متساوية ، من أجل تلطيف المخاطر الجسيمة جداً التي تحيل هذه المساواة ، غريزياً ، خلقها ـ ويكفي أن يريد ذلك .

ويخلص المؤلِّف للقول بأن « الأمم في أيامنا هذه لا تملك أنْ تجعل الأوضاع فيها غير متساوية ، لكنه يتعلق بها أن تقودها المساواة إلى العبودية أو إلى الحرية ، إلى الأنوار أو إلى البربرية ، إلى الإزدهار أو إلى البؤس »[1]

ولنقل ، من جهتنا ، بأن الجدل الذي فُتِحَ حينذاك ، ولن ينتهي مطلقاً بدون شك ، حول التوفيق الصعب بين الفكرة الليبرالية والفكرة الديمقراطية ، كان يجد ترجمته في المؤلَّف القوي ، الذي استُقبل بحق بنجاح ساطع ، لألكسي دو توكوفيل صاحب العبقرية المركبة : الشغوف بالحرية التي فكر بها في أعلى المستويات ، المسيحي من حيث الإحساس والإلهام إن لم يكن من حيث العقيدة ، الأرستقراطي بالغريزة كما هو بالولادة ، المتعامل بعفوية مع البرجوازيين ، ولكن الديمقراطي ، حسبما اعترف بنفسه ، بنوع من « الذوق الخاص » وبالوضوح الفكري الديمقراطي المشروط وغير المقرون بالحب . إنه الديمقراطي الذي فَهِمَ ، أكثر من أي شخص آخر ـ وهذا ما أكده كتابه اللاحق ـ الثورة والذي ، بخلاف الليبراليين ذوي الملاحظة الصارمة ، لم يعتبرها مُنْجزة وعُرِفَ جداً ، ولم يعرف إلاّ كثيراً ربما كانت دائماً ، بفكرها وميدانها ، تسير من دون أن يكون بالإمكان رؤية نهايتها . لكنه فهمها من الخارج ولم يكن من الممكن القول بأنه كان يحق من « أنصار حزب » الثورة . فهو لم يتعلق بأيديولوجية الثورة ، ولم يأخذ جانب سيياس ولا جانب روبسبيير . وإذا كان قد قَبِلَ بها وبرَّرها فلم يكن ذلك إلاّ من خلال « قلب » مواقفها الفكرية الأساسية[2] (كما أُوحي بذلك بنصاد في أيامنا هذه)

---

(1) المجلد 2 ـ ص 339

(2) أنظر ب. بريبوم (P. Birnbaum) « علم اجتماع توكوفيل » (Sociologie de Tocqueville) ـ باريس ـ 1970

ـ ديشتال (D'Eichtal) « ألكسي دو توكوفيل والديمقراطية الليبرالية » (A. de T. et la Démocratie libérale) ـ باريس ـ 1897

ـ ج. ليفلي (J. lively) « الفكر الإجتماعي والسياسي لألكسي دو توكوفيل » (The social et political thought of A. de T.) ـ أوكسفورد ـ 1965

ـ ج. نانيت (J. Nantet) : « توكوفيل » ـ باريس ـ 1971

ـ م. زيتربوم (M. Zetterbaum) « توكوفيل ومسألة الديمقراطية » (T. and the problem of democracy) ـ ستانفورد ـ 1967

إما لم تمسك بأي علاقة حقيقية ، لا في الروح ولا ، بشكل خاص ، على مستوى الحساسية ، بينه وبين أولئك الذي يمكن ، في عصره ، أن نصنفهم تحت سمة الديمقراطيين السياسية .

6 ـ شاتوبريان أو « غير القابل للتصنيف » (1768 ـ 1848)

« إنه الذي أتى صوته القوي ، وسط خواصنا وأنقاضنا ، ليطبع القرن التاسع عشر بطابع الدين والحرية الذي يجب أن يحتفظ به للأبد »

ب . س . بالانش
خطاب الإستقبال في الأكاديمية الفرنسية ، 28 نيسان 1842

« إنه الرجل الذي ربما استطاع ، في أيامنا هذه ، أن يحتفظ بشكل أفضل بروح العرق القديمة » .

توكوفيل ـ ذكريات (Souvenirs)
(كتبت في تموز 1850)

غيرُ قابلٍ للتصنيف ، هكذا أراد أن يكون فريداً بشموخ ، معاصراً بـ « طموح » بالضعف المتعجرف لقلبه » ، متشبثاً بصراحة بالكلمة السحرية « أنا » ، وواضعاً أن يحسب نفسه في عداد التقليديين المعادين للثورة من أمثال ميستر وبونالد أو الليبراليين من أمثال جـ . دو ستايل وب كونستان وإذ رأيناه ملكياً متطرفاً في عهد عودة الملكية ، فإنه يجب أن يبرز ، دون أن يتأخر كثيراً (في 1824) كمُنشق متطرف كانت « رِدَّتُهُ » مُشَذَبَة لقد كان كثير المضغ لكونه عاش بين القرنين ، كما لو أنه وُجِدَ عند ملتقى نهرين ، ولأنه رأى نهاية وبداية عالم . وكان شديد الوعي لكون « السمات المتعارضة في هذه النهاية وهذه البداية » قد امتزجت واتحدت في أرائه كما كان مقتنعاً بعمق بأن المجتمع كان يسير نحو « أقدار جديدة » وأنه كان من المهم أن يُؤخذ عِلْمٌ بما كان ينتهي (مع كل الاحترام الملائم) وقد اعتقد أن بإمكانه أن يُنَدِّد « بهوس » التعلق بالماضي ، وسخر ، بلا مجاملة ، من أولئك الذين يُسَمِّيهم « بقايا عصر آخر » فكيف لم يكن هؤلاء يفهمون أن مبدأ جديداً دخل في كل شيء ، في المؤسسات والقوانين والأخلاق والعادات ، وأن « عقداً » جديداً تم إجراؤه بين الحُكَّام والمحكومين ؟ ماذا كان إذن هذا المبدأ الجديد الذي ، منذ عدة أجيال (وقد كُتِبَ هذا في عام 1831) وفي العالمين ، جر الناس إلى كل هذا الحد ؟ الجواب إنه الحرية ! الحرية ، أي « الخير الأكبر من بين كل

الخيرات . . . والحاجة الأولى من بين حاجات الإنسان » .

وإذا كان من الملائم ، انطلاقاً من المؤمنين به ، تعريف شاتوبريان ، ككاتب سياسي ، ومُنظِّر لعمل وسيرة حياة سياسيين ، نميل كثيراً لأن نبخس من قيمته ، لأنه كان ، من جهته ، ينزع للمبالغة في تقديرهم ، فإنه ما من شك حينئذ بأن الإخلاص لدين آبائه كان يفرض نفسه في المقام الأول . ويأتي فيما بعد الإخلاص ، بطريقة سامية وغالباً مسرحية ، ولكن أحياناً رائعة ، لملكيه آبائه ـ أي للملكية « الشرعية » . ثم ليأتي في النهاية الإخلاص للحرية المُجمَّع بدقة إلى الإخلاصين السابقين (وإن كان من طبيعة مختلفة)[1] .

المسيحية والحرية

إننا نعلم بأي ملائمة ، وبأي مطابقة سعيدة مع النظرات السياسية لبونابرت ، القنصل الأول (الذي قام ، في عام 1801 ، بالتوقيع على اتفاقية الكونكوردا مع الكنيسة الكاثوليكية ، التي لم يرحب بها الجمهوريون) كان مؤلَّف « عبقرية المسيحية » (Génie du Christianisme) الذي ظهر في السنة التالية ، يُمجِّد دين آبائه . إلاَّ أن المسيحية بالنسبة له هي « دين الحرية » . وإذا كانت هذه المسيحية ثابتة في عقائدها ، فإنها « متحركة في أنوارها » ، وعندما ستبلغ أعلى نقطة لها ، فإن « الظلمات ستُفجر استنارتها ؛ والحرية المصلوبة على الخشبة مع المسيح ، ستنزل عنها معه » . وبعبارات أقل رمزية ، وأقل تأثراً برؤية للعالم تُذكِّرنا بالصديق العزيز بالانش ، لكنها واضحة بشكل فريد وبلا إبهام ، يعلن شاتوبريان ، وهو يُلمِّح للشك الذي كان يشعر به في مرحلة الشباب (حين كتب « بحثاً حول الثورة » (Essai sur les Révolutions) في عام 1797) يعلن بأنه لن يسقط ثانية في الشك إلاَّ عندما « يبشرون له بأن المسيحية لا تتفق مع الحرية . حينذاك سيتوقف عن النظر لدين متعارض مع كرامة الإنسان كدين حقيقي » .

لكن الإعتراض لا يخفى عليه . وهو أنَّ دين آبائه هو الكاثوليكية ، التي ترتبط بها

---

(1) أنظر « سياسة شاتوبريان » (Politique de Chateaubriand) قدّمه كل من جـ . دوبـوي (G. Dupuis) وجـ . جورجل (J. Georgel) وجـ . مورو (J. Mourot) ـ باريس ـ Colin ـ 1960
ـ « مذكرات ما وراء القبر » (Mémoires d'Outre-Tombe) لشاتوبريان . منشورات Centenaire ـ حقّقها موريس لوفيان (M. Levaillant) ـ Flammarion ـ 1948 .
ـ حول « شاتوبريان المتطرف » أنظر ر . ريمون (R. Rémond) « اليمين في فرنسا » (la Droite en France) ـ طبعة 1963 ـ باريس ـ Aubier ـ ص . 54 ـ 55

فكـرة السلطة ، وليس البروتستانتية التي تُعتبر ، عادةً ، ذات روح ليبرالية ، متقـدمـة وثورية   حسناً (يرد قائلاً) ، إنها مجرد نظريات تُكذِّبها الوقائع   « لنتكف عن الافتراء على البروتستانت وعلى الكاثوليك ، لنتوقف عن افتراض أن الأوائل تُحرِّكهم روح ثورية ، وأن الآخرين تستبدُّهم روح العبودية   ولنُلزم أنفسنا بالمُسلَّمة القائلة ... « بأنه ليس هناك من دين حقيقي بدون حرية ، ولا من حرية حقيقية بدون دين »[1]

لكن الدين الحر هو الدين المنفصل عن الدولة ، وليس الدين « المرصود والخاضع للسلطة السياسية وللمشكل المتغير للحكومات   ، المضايق في حركاته   ، الملوَّث في منابره ومدارسه بأموال خزينة الدولة » كما هو حال الكاثوليكية : الدين المهيأ لأن « يستمر في إنحلاله » طالما أنه لم يعد « إلهام التقدم وحرية الصليب » . إننا نرى أن شاتوبريان يعبر هنا عن رأيه بصراحة قاسية (الأمر الذي لا يمكننا معه إلاّ أن نتذكر لامونيه) . ولنضف بأنه كان يداعب حلماً مسكونياً على طريقته   إنه حلم الطوائف المختلفة المتفقة مجدداً مع بعضها البعض في الوحدة الكاثوليكية المؤلَّفة ثانية ، والذي لا يمكن تحقيقه بهذا المعنى ما لم يتم « التحرر التام » من العبادات إزاء السلطة

وليس هناك من شك بأن الفكر الديني لشاتوبريان ـ بإنعكاساته السياسية ـ عرف بعد كتاب عبقرية المسيحية تجديداً وتعميقاً لا يمكن إهماله : نجد أنه من المبرر كلياً الحديث عن « مسيحية متدرّجة » (على حد تعبير ب   كلارك)[2]

الشرعية والحرية

لقد أراد المؤلف في أيلول 1816 أن يرى في عودة الملكية الشرعية ، أو الملكية حسب الشرعة ، هذه الشرعة التي كانت بمثابة « كتاب في العقيدة الدستورية » وضعه « أستاذ في المدرسة الدستورية » (كل هذه الكلمات له) ، أراد أن يرى فيها ، قبل كل شيء ، نهاية الاستبداد الأمبراطوري والحرية المرفوعة   المرفوعة مع « كل الأسس » التي وضعتها هذه الحسنة التي كانت الجمهورية ، بتجربتها المفجعة في ظل الثورة ، عاجزة عن تقديمها للفرنسيين   إنها الحرية التي كانت حقيقية ومعقولة في آن معاً . إن شاتوبريان ، الفارس الخادم لشرعة 1814 ، « المولع » ، كما سيقول ، بسيدها ، المتعبد ـ كما سيزايد قائلاً ـ لإحتراق النيران من أجل حملها بين ذراعيه ، لم يكن لديه

(1) أنظر   « المذكرات   ، » ـ المقدمة ـ ص. 3

(2) أنظر   « دراسات تاريخية » في « دين شاتوبريان » مداخلة ب   كلارك (P. Clarac) ، أمام أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية » ـ في مجلة الأعمال   1960 ـ الفصل الثاني ـ جلسة 25 تشرين الثاني 1960 ص   126 ـ 129

مزيد من المديح الذي يمكن أن يكيله لمجد هذا النص المميز . لقد رأى فيه « معاهدة سلام » مُوَقَّعة ، على أساس تنازلات متبادلة ، بين الحزبين اللذين قسّما الفرنسيين . فقد احتُفِظ فيها بما كانت تتضمنه سياسة آبائنا من أمور محترمة ، وذلك دون أنْ تُناقض فيها حركة القرون . إن المدافعين عن المؤسسات القديمة المُغْرمين « بالتجربة » والمترافعين عن قضية الماضي كانوا يتلقون فيها جواب أنصار الحكومة الحديثة ، المترافعين عن مصلحة المستقبل ، والمتحدثين باسم الأنوار التي كان يبدو لهم أنها تثير اليوم الروح البشرية . أما نتيجة هذه المجابهة فكانت الملكية التمثيلية ، أو بعبارة أخرى ، الملكية الدستورية أو الشرعية مع الشرعة . لقد « كانت فرنسا تريد ملكها الشرعي ، ولكن ليس مع النظام القديم ، وليس مع الإستبداد (كان يجب امتلاك « مثل بونابرت ، ستمائة ألف جندي مخلص ، ودراع من حديد ، وروح متجهة نحو الطغيان . ولكني لا أرى شيئاً من كل هذا ») . إذن ، مع الشرعة ، كانت هناك التسوية ، الضرورية بصفة مطلقة منذ أن كانت هناك الثورة ، وذلك تحت طائلة إخلاء المكان إما للجمهورية وإما للإستبدادية العسكرية . هنا فقط (وليس في أي مكان آخر) توجد الحرية المعقولة . فبعد الجمهورية العقوبية التي كانت تتخذ من المساواة مبدأً لها ، وبعد الأمبراطورية التي كانت تتخذ من القوة مبدأً لها ، ها هي العودة الملكية تأتي ومعها الحرية كمبدأ لها .

إنها لفكرة أساسية بالنسبة لشاتوبريان . فلنحكم عليها ! « فإذا كانت الحرية قد حلّت محل الاستبداد ، وإذا كنا نعني شيئاً ما بالاستقلال ، وإذا كنا قد فقدنا عادة الرجف ، وإذا لم تعد حقوق الطبيعة الإنسانية مجهولة ، فإننا نكون مدينين بذلك لعهد عودة الملكية » . ويتحدث شاتوبريان عن نفسه في مقدمة « مذكرات ما وراء الضريح » فيلخص المراحل الثلاث التي مرّ بها في حياته العملية (جندي ومسافر في البداية ؛ أديب ثانياً ، وسياسي ، أخيراً ، بعد عودة الملكية(*)) ويذكر بأنه كان يرسم لنفسه في كل منها « مهمة كبرى » . ويوضح ، فيما يتعلق بالمرحلة الثالثة ، « بأنني كرجل دولة ، سعيت جاهداً لإعطاء الشعوب النظام الملكي التمثيلي الحقيقي وما يتضمنه من حريات مختلفة ؛ وقد ساعدت على الأقل في الفوز بتلك التي تساويهم ، وتحل محلهم ، وتقوم مقام كل دستور : أي بحرية الصحافة »(1) .

(*) شغل شاتوبريان منصب وزير دولة في عام 1815 ، ثم أصبح سفيراً في برلين عام 1821 ، وفي لندن عام 1822 ، ثم وزيراً للشؤون الخارجية من كانون الأول 1822 إلى حزيران 1824 ، ثم سفيراً في روما من أيلول 1828 إلى نهاية آب 1829 .

(1) المذكرات ـ المقدمة ـ ص 3 ـ 4 .

إن هذا سيصبح فيما بعد أحد أكبر الأعمال التي سيفخر بها شاتوبريان الذي سيُلقّب بالمدافع عن حرية الصحافة ، وبطريرك حرية الصحافة . لقد طرح منذ الشرعة الدستورية طرح لعام 1816 ، المسلمة القائلة بأنْ لا حكومة تمثيلية بدون حرية صحافة وقد شرح بوضوح لماذا فإذا لم تكن هناك صحافة ، فإنّ الحكومة لن تعرف التصرف وفق مصالحها وأهوائها وشهواتها ، ولن يكون هناك أي عقبة تعترض سبيلها لجعل كل وزن الرأي العام يميل لجانبها بحيث تستخدمه ضد البرلمان إن هذا سيؤدي حتماً لقطع الإنسجام بين السلطة البرلمانية والسلطة الحكومية ، الذي يجب ، من حيث التعريف ، أن يوجد في النظام التمثيلي وفي عام 1827 ، سنحت لشاتوبريان فرصة رائعة بمناسبة مشروع قانون ڤيليل (Villèle) المشهور ، المتعلق بشرطة الصحافة ، للتصدي للقوى المعارضة لحرية الصحافة لقد نزل مشروع القانون ، كما قال شاتوبريان ، « للحقبة التاريخية » من أجل دعم الطعون الإتهامية ضد الصحافة لقد أنتجت هذه كل الجرائم الكبيرة التي ارتكبتها الثورة ، وسببت كل المصائب للملكية ، « وأفسدت العقول والأخلاق ، وهدّمت الدين » ، وقبل أن تصبح حرة ، لم يكن هناك في فرنسا إلاّ السلام والسعادة ؛ لقد ضاعفت حريتها من الجرائم والفساد ، فكيف لم يحن الوقت بعد لتجنب مثل هذه « المصيبة » ؟ لكن شاتوبريان يرد بقوله « إن التاريخ ، الذي استُشير بأي ليعارض هذه الطعون بالأرقام فهو يشير إلى أنّ « حرية الصحافة لم تكن إلاّ استثناءً للقاعدة في هذه المؤسسات التي استمرت مدة 1431 سنة » فأي استثناء زهيد هذا الذي لم يبلغ ، إنطلاقاً من 1789 ، وإذا ما أخذنا بالحسبان فترات الحظر والمراقبة ، إلاّ نحو اثنتي عشرة سنة بالإجمال !

ويدعم الخطيب حجته الحسابية بحجة أخلاقية إن قيام حرية الصحافة ، حيثما وُجدت ، بتلطيف وتهذيب الأخلاق « وإنارة العقول » ، يبدو له أمراً لا جدال فيه إن فساد الأخلاق ، في إنكلترا كما في أي مكان آخر في أوروبا ، لم يكن ، برأيه ، إلاّ بسبب العراقيل التي تضعها الحكومات في وجه التعبير عن الفكر ثم (وهذه حجة واقعية بحتة يطلب شاتوبريان من أصدقاء الحكومة الحالية أن يفكروا بها « برصانة ») إن الوزراء ليسوا غير قابلين للعزل ، إنهم يتبدّلون ، ووزراء اليوم ، الذين سيحل آخرون محلهم غداً ، سيأسفون بمرارة لكونهم « استودعوا السلطة احتكار الفكر »[1]

وقد كان على ڤيليل أن يسحب مشروع قانونه الخطر ، قبل أن ينسحب هو نفسه على إثر انتخابات تشرين الثاني 1827 أما عهد شارل العاشر فكان يسير من سيء إلى

---

(1) أنظر : « سياسة شاتوبريان » ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 203 ـ 219

أسوأ» وكان كل شيء يُبَشِّر بكارثة الشرعية التي ستقع في أيام تموز 1830. وقد استمع مجلس الشيوخ، أثناء مناقشته لموضوع شعور العرش على إثر تصويت مجلس النواب، يوم 7 آب، استمع لكلمات سامية ورائعة من شاتوبريان: «يا كاساندر (Cassandre) المقيم الجلوي، لقد أتعبت العرش والوطن بتحذيراتي المُحْتَقَرَة، ولم يبق لي إلا أن أجلس على أنقاض غريق، كم من مرة تنبأت بحدوثه». إنه خطاب مدهش كان بإمكان «الساحر» فقط أن يسمح لنفسه بإلقائه. وفيه يقول أيضاً: «إني لا أؤمن بالحق الإلهي للملكية، بل أؤمن بقوة الثورات والوقائع». ويضيف: «إن الملكية لم تعد ديناً، إنها شكل سياسي مفضل في هذه اللحظة عن كل الأشكال الأخرى، لأنها تقوم بشكل أفضل بإدخال النظام في الحرية». فلماذا إذن لا ينحاز للحل الأورلياني ويتبع الفرع المتحدر من أسرة البوربون، ممثلاً بشخص لويس ـ فيليب؟ إن خطابه في مجلس الشيوخ يقدم الجواب، جواب الشرف: «إني أعترف للأسف بكل أنواع القوى، باستثناء تلك التي تخلّي من أيْمان الإخلاص».

إن شاتوبريان سيعيش تماماً للوقت الذي سيَعْلَم فيه، في شباط 1848، بنبأ سقوط لويس ـ فيليب، وسيتمتم قائلاً: «حسناً حدث» ـ وذلك بانتصار سماع ضجيج معارك باريس التي حدثت في حزيران التالي، أثناء الأيام المأساوية، ويدرك بخصوص عما كان الأمر يتعلق في عام 1848 هذا، كانت ثورة تموز 1830 تحمل «ثمرتها الطبيعية ـ الديمقراطية» ـ لقد كان الشخص الذي توفي اليوم، قد تنبأ في حينه، بدقة، بما حدث[1].

ألم يكن شاتوبريان يمارس حينما يريد أن يظهر بمظهر الليبرالي في أعين المتطرفين الحقيقيين، وكمتطرف في أعين الليبراليين الحقيقيين، ألم يكن يمارس بأن يخسر على الجبهتين، وأن يكسب ببساطة صفة الإنتهازي المحتقرة؟ ألم يكن هذا، بلا شك ـ وحتى بعد وفاته ـ! بدافع «السحر»! وهل يجب أيضاً التوضيح بأن الكثيرين، خلال ذلك القرن، كانوا يتهربون من هذا الأخير، بالرغم من تأثرهم بجاذبية أسلوبه الجميل، وذلك لأنهم كانوا بالمقابل أقوياء بإيمانهم المزدوج، الملكي والمضاد للثورة، الذي كان يلهمهم أحكاماً قاسية.

إنها (لكي لا نعود للفظ متزمت) حالة باربي دورفيللي (Barbey d'Aurevilly) الذي لُقب، منذ 1851، بقائد عام الآداب. ففي الكتاب الذي ألفه بعنوان «أنبياء الماضي» (Prophètes du Passé) أشاد بميستر د. بونالد ـ هذين الرجلين «النادرين»

(1) سنجد خطاب 7 آب 1830 في «المذكرات» ـ المجلد 3 ـ ص: 640 ـ 644

اللذين « لم تحلو ولم تهبط » أفكارهما وحياتهما ، هاتين « الأروتين » غير القابلتين للفساد ـ وأشار بالمقابل ، بقوة ، للمشهد « المؤلم » الذي أعطاه شاتوبريان مشهد تذبذباته المتناقضة ، وتأثره بانفعالات وأهواء عصره ، وطريقته القائمة على تناوب الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة إنه رجل « انتقال » ، ورمز « حديث » لم يكن بإمكان العالم الحديث أن يُغرم به كثيراً إلاّ بسبب « حبه لذاته ، ولأنه وجد فيه نواقصه » وأمراضه ـ هكذا هو في الحقيقة هذا « الساحر » ! إننا نحس بأن بـاريس دوريلي يحرص على ألاّ يصمه « بالمشعوذ » القادر على أن يستشهد مرة بالماضي ثم يرذله مرة أخرى ، وعلى أن يُمجّد المستقبل مرة ثم يلعنه مرة أخرى .

ولكن ما هو (برأي « القائد العام ») مصدر كل أخطائه ، أو الخطأ الأساسي الذي ترسّخ فيه ، إن لم يكن أنه رأى في الملكية الدستورية الشكل الشرعي والضروري لحكومات المستقبل كما لو أن بإمكان هذه الملكية أن توقف الحركة المخيفة التي كانت ، بحق ، تحمل العالم نحو الجمهوريات ! كما لو أن الملكية الدستورية والجمهورية لم تكن تمثل بالأساس ـ وباستثناء بعض التفاصيل ـ شيئاً واحداً ، يتجلى ـ في الحالتين ، ومن خلال الدساتير « العلمية » وأنظمة « الأغلبية » ـ في حكومة « العدد »

إنما يجب أن ننتظر نهاية القرن لنشهد الإنحلال الكلي لتمثال « الساحر » ، وذلك باسم « فرنسا القديمة » التي خُدعت به . إن شارل موراس (Charles Maurras) هو الذي سيقوم بهذا الأمر في « أفكاره السياسية الثلاثة » (Trois idées politiques) التي كتبها في 1898 في حين أن شارل ديغول سيرى ، فيما بعد في عصر قريب منا وأيضاً من مكان أعلى ، في « مذكرات ما وراء الضريح » مؤلَّفاً « لروح كبيرة » وسيقدر فيه ، في نفس الوقت ، « هذا الوضوح اليائس الذي سكتشفه فيه »[1]

(١) أنظر كلود موریاك (Cl. Mauriac) « أحب ديغول » (Aimer de Gaulle) ، باريس ـ Grasset ـ 1978 ـ ص 374

الكتاب الثالث

الليبرالية والديمقراطية*

الفصل الخامس

في انكلترا ـ المنفعية

1 ـ فكرة المنفعة : جـ . بنتام وجـ . ميل

هل تلقف بيرك ، المذهب ضد الثورة الفرنسية ، حقاً ، وبالحماسة التي يتميز بها ، فكرة المنفعة ، التي ربطها دافيد هيوم منذ عهد قريب بالدور الكبير للعادة والخبرة الطويلة (أو التقادم) ؟ بالرغم من أن المعلقين الأكثر براعة دعموا هذا القول ، فإن شكاً كبيراً ما زال باقياً حول هذه النقطة . إن ما يظهر ، بالمقابل ، للعيان ، إنما هو كم كانت هذه الفكرة حاضرة لدى بعض الإنكليز الأكثر حدة في معارضتهم لبيرك باسم الثورة ، مثل برايستلي وبين وغودوين . ومع ذلك فإنها لم تستطع أن تأخذ كل إتساعها وتنمي كل احتمالاتها إلا بفضل الروح العصرية والصارمة لجيريمي بنتام (Jérémie Bentham) ، الذي لم يكن ثورياً بالمعنى القارّي ولا مضاداً للثورة .

لقد ولد في لندن عام 1748 ، وكان والده برجوازياً غنياً يعرف الفرنسية ، ويحبها ، ولذا عين لابنه معلماً فرنسياً ووضعه ، وهو في سن الثانية عشرة في كلية كوينز بأوكسفورد (وكان يقرأ كانديد (Candide) لفولتير ، وحصل على البكالوريا في الحقوق وهو في سن الخامسة عشرة ، ولم يكن لدراسة الحقوق التي شرع بها فيما بعد من نتيجة إلا إقناعه ، وهو في العشرين من العمر ، بأن كل ما يتعلق بميدان القوانين ينبغي أن يُعاد النظر به) . لقد شعر بأن لديه عبقرية التشريع ـ وعرف الطريق التي سيسير فيها حتى نهاية حياته الطويلة (لقد مات في 1832 ، ولديه من العمر أربع وثمانون سنة)

وبالرغم من أنه من كبار قراء هيوم ، فإنه يدين قبل أي كان لهلفتيوس ، الذي قرأ له كتابه « في الروح » الصادر في عام 1769 ، لقد استلهم منه مبدأ المنفعة كأساس لعلم التشريع وحتى ، بشكل أوسع ، لعلم الأخلاق . فحسب هلفتيوس ، يبدو أن الله

قال للإنسان : « إني أضعك تحت حراسة اللذة والألم » . إن بنتام ، الذي نشر في عام 1789 ، « مقدمة لمبادىء الأخلاق والتشريع » (An Introduction to the principles of morals and legislation) والذي لم يكن يتطلع إلاّ إلى رواق بناء ضخم (لا يقل عن إصلاح كامل للحق الوضعي !) يبدأ بعبارة بالسطور التالية :

« لقد وُضعت الطبيعة البشرية تحت حكم سيدين : الألم واللذة . فهما وحدهما يدلاّن على ما يجب أن نعمله ، ويقرران ما سنعمله . إن معيار (standard) العدل والظلم ، من جهة أولى وسلسلة الأسباب والنتائج من جهة أخرى ، مرتبطان بعرشهما . إنهما يحكماننا ويتحكمان بكل ما نقول ... ونعمل ... ونفكر . إن كل جهد يمكننا أن نعمله من أجل زعزعة ورفض خضوعنا لن يستخدم إلاّ للبرهنة عليه ولتأكيده . إن أي كان يمكنه في الكلام أن يدعي رفض سلطانهما ، لكنه سيبقى في الحقيقة خاضعاً لهما باستمرار . إن مبدأ المنفعة يعترف بهذا الخضوع ونعني به هذا المبدأ الذي يُقرّ أو يُنكر كل عمل بناءً على الإتجاه الذي يبدو أنه يؤدي لزيادة أو لإنقاص سعادة الجزء المعني ، أو بكلمات أخرى ، للإرتقاء بهذه السعادة أو لمعاكستها . وأقول : كل عمل ، أي ليس فقط كل عمل يقوم به فرد ما ، وإنما أيضاً كل إجراء تقوم به الحكومة » .

وعبثاً سيحاول بنتام فيما بعد (في عام 1822) أن يستبدل مبدأ المنفعة بمبدأ « السعادة الأكبر » أو « الغبطة الأكبر » ، الذي سيستخدمه في إبراز أفكار اللذة والألم بشكل أفضل ، لأن البنتامية ستبقى توصف وبحق ، كما سيقال ، بأنها « مذهب نفعي » . ذلك أن حساب المنفعة ، الذي يُقاس بعبارات اللذة والألم ، هو الذي يهيمن عليه ، فاللذة تبرز فيه باستمرار باعتبارها موضوع حساب ومبادلة وعمل وتضحية[1].

لقد ارتكزت أخلاق اللذة والسعادة الغريبة هذه على مُسلّمة مزدوجة ، متفقة تماماً مع روح الأنوار . إنها مسلمة العقلانية والفردية

---

(1) أنظر : إيلي هالفي (Elie Halevy) ، « تشكُّل الراديكالية الفلسفية » (Formation du radicalisme philosophique) ـ المجلد 3 ـ باريس ـ Alcan ـ 1901 ـ 1904 .
ـ لسلي ستيفن (leslie stephen) « النفعيون الإنكليز » (The English Utilitarians) ـ المجلد 3 ـ لندن ـ 1900 .
ـ جـ . بلامناتز (J. Plamenatz) « النفعيون الإنكليز » Blackwell- Oxford ـ 1949 ، و « رجل ومجتمع » (Man and Society) ـ longmans ـ لندن ـ 1963 .
ـ ب . روسل (B. Russell) ـ « تاريخ الأفكار في القرن التاسع عشر » (Histoire des idées au 19e siècle)
ـ ولفريد هاريسون (W. Harrison) مقدمة « مقطع حول الحكومة ومقدمة لمبادىء الأخلاق والتشريع » لبنتام Introduction à «A fragment on Government and an Introduction to the principles of morals and legislation» de Bentham. Blackwell- Oxford- 1960

عقلانية بمعنى أن أساسها يريد أن يكون علماً عقلانياً ، استنتاجياً ، رياضياً للذة والألم اللذين أصبحا موضوعيين لحساب دقيق. صحيح أن النفعي ينطلق من التجربة ويرفض ، على إثر لوك ، أحد معلميه ، كل الأفكار الفطرية ؛ لكنه يفتخر لكونه يستطيع في الأخلاق (التي تحولت على يديه لعلم متصب) كما في التشريع وفي الاقتصاد ، أن يطبق باستمرار على الظواهر الجديدة ، وبأسلوب استنتاجي وتركيبي ، كل حقيقة أو « قانون » تمت صياغته إنطلاقاً من التجربة.

فردي ، بمعنى أن المجتمع ، برأي بنتام ، ليس أكثر من مجموعة أفراد ؛ بحيث أن مصلحته لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح هؤلاء الأفراد الذين يتألف منهم ، والذين يمتلك كل منهم قدرة من السعادة مساوية بشكل ملموس لقدرات الآخرين. إن تعابير « الجسم الإجتماعي » ، و« الجسم السياسي » ليس إلاّ استعارات بيولوجية خطيرة من شأنها أن تولِّد أفكاراً خاطئة وشاذة. إنها بالضبط غزو غير مناسب يقوم به الشعر في ميدان العقل. إن الحقيقة العارية لا تتجسد إلاّ في الأفراد ، وفي السعادات الفردية التي تُمثِّل كل منها وحدة لا يمكن إختزالها ، والتي يُشكِّل مجموعها ما نُسمّيه بالسعادة الجماعية ! وكلما كان المجموع مرتفعاً كلما تحقق بشكل أفضل هدف المُشرِّع ، الهدف الذي لا يمكن أن يكون غير السعي لتحقيق « الحد الأقصى من السعادة » - السعادة الأكبر لأكبر عدد. ومن هنا سنستنتج ، من جهة أخرى ، أن سعادة العدد الأكبر يجب أن تتقدم ، في حالة الصراع ، على سعادة العدد الأصغر : إنها نتيجة عملية محتومة للمُسَلَّمة الفردية[1].

ولكن كيف نفسر أن هذا الفكر الذي تَشَكَّل في الثلث الأخير من القرن السابق ، والذي كانت مُسلَّماته ترتبط بشكل وثيق « بالفلسفة » السائدة حينذاك ، لم يجد اهتماماً في إنكلترا (وأي اهتمام !) إلاّ في الثلث الأول من القرن الجديد ، بعد الهزة الثورية الكبرى التي حدثت في القارة ؟ هنا يجب تتبع التطور الشخصي لبنتام إزاء مشكلة السلطة عبر تقلبات الزمن ـ آخذين بالاعتبار التأثير ، الأساسي ، الذي أحدثه عليه لقاؤه مع جيمس ميل.

بنتام ولقاءه جيمس ميل

لقد لامس إغراء الاستبدادية المستنيرة ، كما نعلم ، العديد من « الفلاسفة » البارزين. لذلك فإنه ليس من المفاجيء أن يعاني منه بنتام ، في البداية ، بقوة ؛ فلا عقلانية ولا فردية مذهبه لم تكن متناقضة (لنتذكر الفيزيوقراطيين !) مع نظام استبدادي

(1) « مقدمة لمبادىء ... » ـ Blackwell ـ أوكسفورد ـ 1960 ـ ص : 125

مستنير بفضل الأنوار البنتامية الخيِّرة . إن السلطة التي كان جيريمي يكرهها إنما هي سلطة التقاليد ، المحافظة لأكثر التجاوزات المؤسفة ، والعدو المشؤوم لأكثر مشاريع الإصلاح إلحاحاً ، ولا سيما في ميدان التشريع . لقد كانت الصيغة الأكثر مدعاة للرضى ، في نظره كمصلح متعصب ، تبدو ، لحين قيام الثورة ، صيغة الحاكم المستنير ، من نموذج فريدريك بروسيا أو كاترين روسيا ، القادر على فرض (من خلال استبعاد الثرثرات العقيمة والعقبات غير المجدية) التنفيذ السريع للإصلاحات التي يطالب بها العقل لمصلحة الأفراد والمجتمع . ويقال أنه تمنى بشغف إقناع كاترين بتبني نظامه في التشريع ، وحسد ـ في عام 1779 ـ شقيقه صموئيل الذي ذهب إلى روسيا للعمل في خدمة الأمير بوتمكين (Potemkine) ، واستحلفه ، بدعابة ، أن يلحق من طرفه بالأمبراطورة « . ستكنس لها في الشوارع ، وستسجد ... وسترمي بطاقتي أمام أنفها أو رقبتها ، إذا أرادت أن تكون أيديك هناك »[1]

ومن ناحية أخرى يمكن التأكيد بأن الثورة الفرنسية لم تكن تجد في بنتام (الذي لم يكن يؤمن قط ، مثل مواطنه بين ، بالإنسان العامي (Common man)) صديقاً حقيقياً لها . إن علاقاته الشخصية مع العديد من أعضاء الجمعية التأسيسية الفرنسية والجيرونديين ـ ومنهم بريسو (Brissot) ـ والتي ساعدته في الحصول من الجمعية التشريعية على لقب المواطن الفرنسي الفخري ، يمكن في هذا الصدد أن توقع في الخطأ . والحقيقة أن الروح الوضعية للمنفعية كانت تنفر من « ميتافيزيكية » العقد الإجتماعي ، التي انتقدها هيوم بحدة كما نعلم ، وكذلك من ميتافيزيكية حقوق الإنسان . لقد اتخذ بنتام ، في « مقطع حول الحكومة » (A fragment on Gouvernment) الذي نشره مغفلاً من اسم المؤلف في 1776 ، موقفاً مضاداً لنظرية العقد المُسَمَّى « بالأولي » . لقد سوّى « السيد هيوم » ، كما كتب حينذاك ، حساب هذه الخرافة ولم نعد نسمع عنها حديثاً كما في الماضي . « إن الإعتبارات الأبدية للبشرية لم تكن بحاجة لأن ترتكز على أساس رمال من الوهم » .

أي أساس ، إذن ، لا يكون من رمال ؟ إنه يجيب بنتام في المقطع ... أيضاً ، مبدأ المنفعة . إن هذا المبدأ يكفي لتبرير طاعة السلطة ، من دون اللغة التعاقدية غير المجدية تماماً . إن مصلحة الرعايا وسعادتهم تكمن في طاعة السلطة السيدة طالما أنها كانت تحكم بهدف زيادة هذه السعادة ، ولهذا فإن كل مقاومة من جانبهم هي أمر غير معقول . لكن منطق نفس هذا المبدأ كان يملي ، ولنأخذ الحذر من ذلك ، تحفظاً رصيناً

---

(1) هالفي : 1 ـ ص 153 وص 376

إن هذه المقاومة لن تكون غير معقولة إلاّ طالما أنّ شرورها المحتملة (بالنسبة للمجتمع بصفة عامة) تبدو للرعايا ، وفقاً لأفضل حساب يقومون به ، أسوأ من الشرور المحتملة للطاعة . وبما أنه لا توجد هناك أي إشارة ، يمكن للجميع إدراكها عقلياً ، وتسمح لهم بالتحقق ، في لحظة ما ، من أن هذه الشرور الأخيرة سترجح كفتها ، فإنه سيعود بالتالي لكل فرد بصفة خاصة ، يحدد قناعته الدخلية الخاصة فيما يتعلق بوجود « زيادة في المنفعة في جانب المقاومة » . فلنعجب بهذا الحساب السياسي المتناظر تماماً مع الحساب الأخلاقي الذي يشكل الأساس للبنتامية ، ولنُقدّر حلول المحاكمة العقلية التي تريد أن تكون علمية محل المفهوم الميتافيزيكي غير القابل للإثبات لاحترام الوعود التي يتضمنها عقد أولي وهمي بصفة بحتة[1]

ويقع تحت ضربات نص النقد الوضعي مفهوم حقوق الإنسان أو الحقوق الطبيعية ، غير القابلة للتنازل والمقدّسة للفرد ، والمعلنة بأسلوب احتفالي . إنها أيضاً مجرد وهم ! إنها أيضاً مجرد ميتافيزياء ! نعم ، إنها ، في الحقيقة ، أوج الميتافيزياء ! فلا يمكن أن نقرم فوقها أي شيء ثابت ! إن قساوة بنتام ، في هذه النقطة ، مساوية لقساوة بيرك . وهنا أيضاً يتأثر بنتام بهيوم . فلنقرأ الرسالة الموجّهة إلى بريسو حول نشر الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان ، ولنقرأ الملاحظة المذكورة في المقدمة لمبادىء الأخلاق والتشريع التي ينتقد فيها إعلانات الحقوق الأمريكية (الصادرة في فرجينيا وكارولينا الشمالية) وكذلك « السفسطات الفوضوية لعام 1795 التي تشكل « اختباراً لإعلانات الحقوق المنشورة أثناء الثورة الفرنسية » . وسنذهل لمرارة الإتهام .

إن تعبير الحقوق الطبيعية ، برأي بنتام ، ليس له أي معنى . إنه ليس إلاّ تعبيراً بلاغياً مجوفاً ، وشيئاً منافياً للعقل قال به متشدّقون متطاولون . إن من غير المعقول التذرع بحقوق سابقة لإقامة الحكومة ، حقوق قائلة لأن تُعاكس الحقوق الوضعية الشرعية (أي القدرات على العمل المحدّدة والمصادق عليها أصولاً ، في مجتمع سياسي ما ، من قبل إرادة المشرع السامي) . فلن يكون لأي كان من حق إلاّ تبعاً للمنفعة الإجتماعية ؛ ولا يمكن لأي حق أن يوجد إنْ لم يكن بالإمكان إلغاؤه بصفة شرعية إذا كان هذا إذا كان هذا الإلغاء يخدم المجتمع . إنّ أي شخص لا يستطيع أن يطالب بحق بناء على صفته فقط كإنسان ، وبشكل مستقل عن القانون الوضعي . إن مفهوم حقوق الإنسان هذا هو مفهوم ضد اجتماعي ، فوضوي ، تمردي ومثير للتحريق

ويتناول بنتام ثانية الحقوق الأربعة المزعوم أنها طبيعية في الإعلان الفرنسي لعام

---

(1) أنظر « مقطع » ، ص ص 49 ـ 50 ، ص 55

1789 الحرية ، الملكية ، الأمن ، ومقاومة الاضطهاد ، وذلك بانتقادها بمغالطة إن خطأها الجسيم يكمن في إنها لا تتطابق مع الأهداف أو الخيرات الأربعة للمجتمع كما عدّدها وعرّفها بنفسه ، وهي : البقاء ، والثروة والمساواة والأمن إن الحرية ليست هدفاً ، أو خيراً بذاته ، وإنما فقط مظهراً للأمن الضروري للسعادة ؛ إن من العبث ، من جهة أخرى ، وصفها بالحق غير القابل للتنازل ، في حين أنه ليس هنالك ، في الواقع ، من قانون لم يأت ليقيدها . ونفس الأمر ينطبق على الملكية إنها محددة بالقانون ، وليس هناك من ضريبة ، ولا من غرامة لم تأت لتنال من هذا الحق المزعوم وأخيراً ، أليس من قبيل السفسطة الفوضوية البحتة أن نعطي للمواطنين حقاً مزعوماً في مقاومة الاضطهاد ونعتبره بمثابة وسيلة للدفاع عن حقوقهم الأساسية ؟ (وذلك خارج الحساب البارع القائم على المنفعة ، الذي أشرنا إليه ، والذي يُعتبر المعيار الوحيد الذي يقبل به بنتام في هذا الميدان) هكذا يُعرّي بنتام مفهوم حقوق الإنسان الذي لا يُعتبر إلّا مفهوماً مبهماً لأنه يخلط بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، ويضع في الصيغة الدلالية ما يجب أن يوضع في صيغة الأمر إن الناس ، حسب هذا المفهوم ، متساوون لا ، إنهم يجب أن يكونوا متساوين الأمر الذي يعني أنه يجب أن تُستبعد ، في نظام تشريعي صحيح ، كل الإختلافات بين الناس التي لا يمكن تبريرها عقلانياً ، وتعتبر ، بالتالي ، اعتباطية

وبالخلاصة فإن كل إعلان للحقوق هو غير شرعي وغير مفيد ، في آن واحد غير شرعي ، بالقدر الذي يربط فيه ، بلا حق ، إرادة الشعب بمبادىء تمّ الإعلان بصياغة أنها دائمة وأعلن أي كل عقد ومن كل حاجة لاحقة . وغير مفيدة ، إذا كان المقصود منها وضع حدٍّ للسلطات المختلفة ، لأنه يوجد لهذه الغاية وسائل أخرى أكثر فعالية . وهذا دون حسبان أن هذه الطريقة الجميلة الغريبة جداً على الفرنسيين تبدو ، في نظر بنتام ، ضد علمية ، لأنه يعتبر أنّ « علم السياسة ليس متقدماً بما فيه الكفاية ليكون مثل هذا الإعلان ممكناً »[1]

بعد قراءة كل ما سبق من آراء ذات نبرة « ليبرالية » إلى حد قليل جداً بالمعنى التقليدي للكلمة ، نميل بشكل بديهي لأنْ نطرح على أنفسنا السؤال التالي : كيف حدث أن تمكن بنتام ، بعد نحو ربع قرن ، من الظهور بمظهر المُلهم المحترم لليبرالية الديمقراطية الإنكليزية ؟ الجواب - إنه التقى ، خلال تلك الفترة ، وفي عام 1808 جيمس

(1) هالفي ـ 2 ـ ص 189 194

بلغ من العمر ستين سنة ، بجيمس ميل الذي سبّب له صدمة حاسمة

حاسمة ، وقابلة جداً للتفسير ، ومُختصَرة في آن واحد ، من قبل بعض التبدلات في الظروف العامة ، ومن قبل تطور غير محسوس لبنتام نفسه

إن الأفكار الليبرالية ، التي كُبِتت في إنكلترا لفترة من الزمن نتيجة للريبة والخوف اللذين أحدثتهما الثورة الفرنسية (سواء بسبب مبادئها أم بسبب تجاوزاتها) ستستعيد ثانية نفوذها وفائدتها في النضال القومي ضد نابليون الاستبدادي . ومن جهة أخرى ، ستجمع المناقشات المضطرمة التي جرت في ذلك الحين حول ملائمة وإلحاحية الإصلاحات السياسية والإجتماعية في النظام الإنكليزي القديم ، ستجمع مفكرين ، كلهم متأثرين إلى هذا الحد أو ذاك بفكرة المنفعة . بحيث أن هذه الفكرة كانت في سبيلها لأن تُصبح نوعاً من « فلسفة كلية » . كان كل واحد منهم ، بوعي أو بغير وعي ، يتحدث بلغتها . والليبرالية التي أصبحت موضة رائجة بفعل الظروف ، كان عليها بالضرورة أن تُعبِّر عن نفسها بهذه اللغة أيضاً .

أما بالنسبة لبنتام شخصياً فقد كان في الوقت الذي التقى فيه ميل مفكراً إنسانياً مثبط الهمّة ، متشائماً ، مُصلحاً تثيره لا مبالاة الأقوياء . لقد حقد على الملك ، وحقد على كل الفئة الأرستقراطية الحاكمة ، وحقد على كل كبار مُلّاك الأراضي ، وعلى كل هؤلاء الذين يتولون السلطة ، وكان في شبابه ، قبل عام ١٧٨٩ ، يحلم « بإنارتهم » من أجل السعادة العامة . وقد اقتنع بأن إصلاح الحق (le Droit) مستحيل بدون إصلاح المؤسسات السياسية . لقد مات فيه ، حينذاك ، الإنسان البرجوازي المحافظ ، عضو حزب التوريز الذي كان موجوداً بالولادة وبالميول ، وحلّت محله فيه ريبة قوية إزاء الأرستقراطية والملكية . لقد أصبح جيريمي ، الخائب الأمل ، ناضجاً ليصير ديمقراطياً ديمقراطياً أكثر مما هو ليبرالي حقيقة . لأنه ، كإصلاحي أولاً ، أراد في البدء سلطة قوية بما فيه الكفاية لتُصلح بدون مجاملة . فأي سلطة يمكن من الآن فصاعداً أن تقوم بهذه المهمة غير سلطة الشعب ، وذلك بعد التجربة التي أثبتت عجز السلطات التقليدية ؟ سيقال ، بصفة ، أنّ الأمر ، بالنسبة لمفكرنا ، لم يكن يتعلق بإيمان جديد في الإنسان العامي (common man) بقدر ما يتعلق بفقدان إيمان نهائي في الإنسان غير العامي (Uncom- mon man) (س . ج . فريدريك) (C J. Friedrick) .

لنضف . أن جيريمي ، الخائب الأمل ، كان ناضجاً للإلتقاء بجيمس ميل ، الليبرالي المتقدم ، « الإسكتلندي صاحب الرأس الصلب والقاسي ، والمزاج النشيط والطبع الاستبدادي » ، المزود بعبقرية حقيقية ذات قدرة على الاستنتاج والعرض

المطلق ، وفي نفس الوقت ، « بحاجة للإعجاب » جعلت منه التلميذ المثالي لبنتام

هكذا سيُصوِّر هالفي ميل ، ويشرح ، بطريقة جوهرية كيف أن الاسكتلندي النشيط ذو الخمس والثلاثين سنة ، والستيني الخائب ليكملا بعضهما بعضاً . لقد أعطى بنتام لميل « مذهباً » وأعطى ميل لبنتام « مدرسة » ـ إنه تبادل للخدمات متفق تماماً مع أفضل حساب منفعي ! ـ وكيف ستولد ، من هذا الإلتقاء الذي أرادته العناية الإلهية ، الراديكالية (le Radicalisme) الإنكليزية ، كتعبير عن فلسفة قانونية واقتصادية وسياسة قائمة على مبدأ المنفعه (ونظراً للتعارض الجذري بين مواقف « المصلحين » و « المعتدلين » ، وهذا البرنامج الثلاثي الجوانب للمدرسة المنفعية ، ستُوصف هذه بالراديكالية)[1]

الراديكالية

تتضمن الفلسفة القانونية المعنية بالأمر إعادة بناء عقلانية لكل فروع الحق ، وللتنظيم القضائي في نفس الوقت . إصلاح القانون الجنائي الذي أصبح « دموياً بشكل فاضح » ؛ إصلاح القانون المدني باستبدال مفهوم الإلتزام ، المرتبط بحد ذاته بمفهوم العقد ، بمفهوم الخدمة . وتبرير الملكية الخاصة من خلال الحاجة للأمن ، والسعي ، بالطرق التشريعية ، لإنقاص عدم المساواة في توزيعها ؛ إصلاح أصول المحاكمات المدنية التي أصبحت « باهظة التكاليف بشكل فاضح » بالنسبة لما هو موجود في القارة منذ قيام الثورة ؛ تعديل التنظيم القضائي بإحلال نظام مُبسَّط و « طبيعي » محل التعقيدات التقنية اللامعدودة التي لا تعتبر « متراساً » للحرية (حسبما توهَّم مونتسكيو) وإنما لفساد القضاة . ويجب أن نعلم بأن بنتام ، بمطالبته ، على سبيل المثال ، باستحداث منصب القاضي الفرد ، المستبد الحقيقي المستنير الخاضع فقط للخوف من الرأي العام ، وكذلك بالسماح لكل فرد بأن يكون محامي نفسه ، كان يعتزم أن يكون « لوثر القضاء » ـ الذي يتعصب ضد طبقة القضاة كما انتصب المصلح الكبير ، في الماضي ، ضد طبقة الإكليروس[2]

أما الفلسفة الإقتصادية للراديكالية فتتفق مع آدم سميث (Adam-Smith) في إقرارها بنظام الحرية الطبيعية ، البديهي والبسيط ، وبمبدأ دعه ـ يعمل (le laissez-faire) في الميدان الصناعي والتجاري (الذي يعتبر ترجمة عملية لمفهوم الانسجام التلقائي بين الأنانيات) . إن الفرد الذي تحرِّكه فقط غريزة تملك ـ غريزية ، ولكن مدروسة عقلانياً ـ الخيرات المادية ، هو الوحدة الوحيدة للقياس التي تعرفها الفلسفة المذكورة . لقد أغنى بنتام شخصياً هذه الفلسفة قليلاً ، لكنها تدين بالكثير لجيمس ميل . إلاّ أنها

(1) هالفي ـ 2 ـ ص 189 ـ 194 و207 ـ 213

(2) هالفي ـ 1 ـ الفصل الثاني ـ « الفلسفة الحقوقية لبنتام » (la philosophie juridique de Bentham)

تدين له لكونه « الأب الروحي » لريكاردو (Ricardo) الشهير ، أكثر مما هو لكونه مؤلِّف « عناصر الاقتصاد السياسي » (Elements of political economy) المنشور في عام 1821[1] .

إنّ من الطبيعي أنْ نُكرِّس تفصيلاتنا الأكثر عطاءً للملحمة السياسية لهذه الراديكالية المكتسحة. إنها تتجلى صراحة في « مخطط الإصلاح البرلماني (Plan de réforme parlementaire) (1817) لبنتام ، وفي القانون الدستوري (Code Constitutionnel) الذي حرّره في خطوطه الكبرى بين عامي 1820 و1824 ، وأخيراً في « بحوث حول الحكم » (Essais sur le Gouvernement) (1825) لجيمس ميل .

إن الهدف الشرعي للحكومة هو تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس. إلاّ أن كل فرد هو أناني بشكل أساسي ، وأن حب الذات هو أمر عام. إن كل المشكلة ـ التي يعود للإرادة الحكومية أن تجد أفضل حل لها ، أو الأقل سوءاً ـ تكمن في التوفيق بين واقع الأنانية الأساسية وبين أكبر قدر من السعادة ، أي بعبارة أخرى بين ما هو كائن وما يجب أن يكون . إن القوة الحكومية ، من جهة أولى ، هي أمر لا بد منه من أجل الحفاظ ، إصطناعياً ، على تطابق المصالح الفردية مع مصلحة العدد الأكبر ، وذلك حيثما لا يقوم هذا التطابق تلقائياً. ومن جهة أخرى ، فإنه يجب إيجاد سلسلة من الحيل الدستورية التي من شأنها الحفاظ على تطابق آخر ؛ إنه التطابق بين مصالح الأفراد المحكومين ومصالح الأفراد الحاكمين. هكذا استُقْرِحت المتممة لصيغة ديمقراطية بحتة تمثيلية (إننا نتجاهل هنا الفروق التي يمكن أن تفصل فكر بنتام عن فكر ميل الذي يعتبر أحياناً أقل « راديكالية » وأكثر قرباً من الليبرالية السائدة) .

ديمقراطية بحتة (Démocratie pure) ـ السيادة فيها تعود للشعب ، أي للعدد الأكبر الذي لديه بداهة مصلحة مباشرة وفورية في أن تحصل السعادة العامة لأقصى حد ممكن (إنها ليست مطلقاً حالة الأوليغارشية السيدة مهما يمكن أن تكون). وهذا يؤخذ بالاقتراع العام ، أو العام فرضياً ، الذي تبرره المساواة بين الأفراد أمام اللذة والألم ، أمام السعادة (أو يبرره بتعبير آخر مبدأ المنفعة العامة ، وليس أبداً مبدأ الحقوق الطبيعية ، التي ما زال بنتام يستنكرها دائماً بنفس القوة) . إن سيادة الشعب والإقتراع العام تتضمن سيطرة الأكثرية ، أي سيطرة الأقوى. وبنتام لا يرى أي وسيلة للتهرب من هذه النتيجة ! .

ديمقراطية تمثيلية ـ إنّ الشعب ، السيد بلا حدود ، يكلف أقلية من الأفراد بتمثيله في عدد ما من الوظائف ، وبإعطاء نتيجة لإرادته بطريقة أكثر إنسجاماً وأكثر تركيزاً

---

(1) أنظر. هالفي ـ 2 ـ ص 244 ـ 246 .

لكن هؤلاء الممثلين ، المتروكين لشؤونهم ، سيكونون لديهم إتجاه طبيعي للسعي لتحقيق سعادتهم الخاصة على حساب سعادة العدد الأكبر، أي السيد الذي ليسوا إلاّ خداماً له .
إن الوسيلة الوحيدة لإعدادهم لمهمتهم تكمن في رفع مسؤوليتهم تجاه موكليهم للحد الأقصى (بحيث يصل الأمر لحد القدرة على العزل المشَنّة للناخبين) وباختصار ، فإن الروح العامة للنظام هي روح خضوع صارم للحُكّام تجاه جماهير المحكومين ـ صاحبة السيادة ـ . إن مثل هذه الروح هي ، وبالرغم من المظاهر ، بعيدة جداً عن ليبرالية حرب الويكز . إنها بعيدة عنها بالقدر الذي تستبعد فيه كل تقسيم للسلطات ـ على طريقة مونتسكيو ـ يتضمن وجود قوى مضادة لقد كان بنتام يكنُ لمونتسكيو ، الليبرالي الفرنسي ، بعض الاحتقار . « إنه ، لحسن الحظ ، لا يقول شيئاً . . . إنه يفترض أن الموضوع الخاص لكل حكومة يكمن في إقامة الحرية الأكثر كمالاً . إلاّ أن الحكومة ، بالفعل ، لا تستطيع أن تعمل إلاّ على حساب الحرية » إنه لخطأ فوضوي ، برأي جيريمي ، أن تتطلع السلطة التنفيذية أو القضائية لأي نوع من الاستقلال تجاه السلطة التشريعية لأنه لا يمكن لأي شيء أن يأتي ليَحُدَّ من صلاحية هذه السلطة ، باعتبارها منبثقة مباشرة عن السيد بطريق الانتخاب ، دون أن يعرض للخطر مبدأ أكبر قدر من السعادة

إن الإستقلال المحلي بحد ذاته ، والحكم الذاتي (Self- government) المحلي الذي كثيراً ما دعا إليه الليبراليون التقليديون ، لم يجد حظوة هنا وهذا منطقي تماماً لأنه إذا كان من الممكن ، في النظام الأوليغارشي ، رؤية أقل قدر من الشر في الإستقلال الذي يسمح للأرستقراطية المحلية بالنضال ضد أعوان الملك ، فإن الأمر يختلف كلياً في نظام سيادة الشعب ؛ لهذا فإن كل ما من شأنه أن يسمي السلطة الإدارية سينمي آلياً قوة السيد ـ الذي يعمل ، من حيث تعريفه ، لخدمة المصالح الشعبية وعليه فإننا لم نحاجج قط لكون بنتام يقوي ، في قانونه الدستوري ، النظام الإداري[1]

وبالإجمال ، فإن بنتام ، المُستعجل في الوصول للإصلاحات « الإنسانية » التي كانت هدفاً لحياته ، حرق « مرحلة » القيود الدستورية التي جعلت منها الليبرالية التقليدية ضمانة أساسية للحرية لقد انتقل بدون مرحلة إنتقالية من استبدادية الفرد (أو « الإستبدادية المستنيرة » للفرد) إلى الإستبدادية الديمقراطية ، أو الإستبدادية المحتملة للأكثرية الشعبية ، أي للعدد الأكبر معتبراً أن هذا السيد ، الأكثر قوة من بين الأسياد ، كان أيضاً الأقل عرضة للخطأ ، والأكثر قدرة على ترك نفسه يستنير بالأنوار البناءة الطبية والحقيقية

---

(١) هالفي ـ ٣ ـ ص ١٢٤ ـ ٢٢٨

وهكذا نرى ، بالنهاية ، أن هذه الديمقراطية البحتة التمثيلية تغطي ، بحق ، فكروقراطية (ideocratie) (أو سلطة الفكرة) بحتة . إن سلطة الشعب تُعاد ، في التحليل الأخير ، لسلطة فكرة المنفعة . إن جيرمي يبدو بشكل نموذجي ، وبشيء من البراءة ، مؤيداً لسلطة الفكرة (فكروقراطي ـ Idéocrate) . وكذلك تلميذه جيمس ميل أيضاً ، المؤمن بشكل لا محدود تقريباً في الحكم التمثيلي وحرية النقاش . وقد قام ابنه جون ستيوارت ميل ـ الذي سنلتقي به فيما بعد ـ بوصف جيمس بدقة ، وبطريقة متحرجة وبارعة في سيرته الذاتية (Autobiographie) :

« لقد كانت ثقة والدي كبيرة في تأثير العقل على روح الإنسان حيثما كان بإمكانه أن يتوجه إليها . وقد آمن بأن كل شيء سيُكتسب إذا كان كل الناس يعرفون القراءة ، وإذا كان بإمكان كل الآراء أن تتوجه بحرية للجميع بواسطة الكلام والصحافة ، وإذا كان بإمكان الشعب ، بفضل حق الانتخاب ، أن يُسمّي جمعية تشريعية تقوم بتحويل الآراء السائدة إلى وقائع . لقد كان يظن بأن الجمعية التشريعية ، منذ اللحظة التي لن تعود تُمثّل فيها مصلحة طبقة ما ، تتجه لتمثيل المصلحة العامة بشكل نزيه وبالحكمة المناسبة ، لأن الشعب الذي يقوده رجال مستنيرون سيختار عموماً بشكل جيد الأشخاص الذين يجب أن يُمثّلوه ، و« بعد ذلك سيترك هؤلاء لذين اختارهم حرية تامة »[1] .

إن هذا المقطع الملفت للنظر يحض على التفكير . ألا يمكن لشعب سيد أن يفضل الذين يمتدحون شهواته على الرجال المستنيرين الذين يتطلعون لقيادته ؟ ألن يكون من حق الشعب أن يرفض إعطاء « الحرية التامة » لأولئك الذين اختارهم ، واختارهم بشكل جيد ، متذرعاً في ذلك بمبدأ خضوع المنتخَبين الصارم للناخبين ، الذي يُقرره المذهب ؟ إن هذا يدعو ، على ما يبدو ، للاستنتاج بأن تفاؤلاً فكروقراطياً كبيراً كان ينفث في الراديكالية السياسية (كما هو الحال ، من جهة أخرى ، في الراديكالية الاقتصادية التي تقوم على التطابق الطبيعي للمصالح) . إنه تفاؤل مُنعش وصحّي ، يُخفي الضعف المنطقي في مجموع النظام . إنه تفاؤل جذاب ، وجذّاب من أجل الإصلاح !

إلا أن عدداً ما من الإصلاحات كان يفرض نفسه في إنكلترا ما بعد 1815 ، بشكل يتجاوز التفاصيل ويمسّ البنى نفسها بغية تكييف البلاد مع العصر الجديد : عصر الثورة الصناعية التي كانت في مرحلة توسّعها الكامل . لقد أتت المدرسة النفعية مع برنامجها الراديكالي في الوقت المناسب لتعطي هذه الإصلاحية المحتومة قاعدة فكرية

(1) جون ستيوارت ميل : « السيرة الذاتية » (1873 ـ ص 106) .

متعقة ، في آن واحد ، مع روح الأنوار ومع المزاج العملي الأنجلو ـ سكسوني

إن الإصلاح القانوني سيتم على يد روبير بيل (Robert Peel) وبروغهام (Brougham) (الذي كان تلميذاً مباشراً لحيرمي ، وكتب في 1838 بأن « قرن الإصلاح القضائي هو قرن بنتام ») . وعلى الصعيد السياسي سيكرس إصلاح عام 1832 ، المتأثر بمثال ثورة 1830 الباريسية ، انعتاق الطبقات الوسطى ، التجارية والصناعية ، من خلال توسيع التمثيل البرلماني (وسيكون إصلاح عام 1836 المتعلق بالهيئة الناخبة على المستوى البلدي أكثر ديمقراطية أيضاً) . إن روحاً جديدة في ميدان السياسة الإستعمارية ستؤدي لصياغة تقرير دورهام (Durham) الشهير ، في عام 1839 ، بشأن كندا ، والذي سيكون نقطة الانطلاق لقيام الحكومة « المسؤولة » ، كما سيقال ، في المستعمرات التي ستسمى فيما بعد بالدومينيون (Dominions) ، ولتطور الأمبراطورية البريطانية نحو جماعة أو رابطة كومنولث (Commonwealth) بين أمم ذات حكم ـ ذاتي (Self- government) ـ وعلى الصعيد الإقتصادي سينتصر في عام 1846 ، التحريض الداعي لحرية التبادل والذي قام بالجزء الأكبر منه أنصار بنتام ، وكان يوجّه ضد الأرستقراطية العقارية « كل الطبقات الأخرى في المجتمع » ، سينتصر من خلال إلغاء الرسوم المفروضة على تجارة الحبوب . إنه الإصلاح الإقتصادي الحقيقي الذي يلي عادة الإصلاح السياسي لعام 1832 ، ويشكل جزءاً من نفس النظام

1846 . في هذا التاريخ كانت الدعوة الإصلاحية الإقتصادية هي التي تتجه ، ظاهرياً ، للإستئثار أكثر فأكثر بإنتباه الراديكاليين . ومعها ، ومع النزعة التفصيبة المانشسترية للتبادل الحر ، أخذ المبدأ المُسمّى « مبدأ التطابق الطبيعي للمصالح » يتجه لإلغاء مبدأ تطابقها الإصطناعي عن طريق السلطة . لقد اكتسح مبدأ دعه يعمل ، كما يقال ، كل شيء . وقد تساءل الكثيرون عما إذ كان هذا التبسيط للبنتامية يمثل فأل خير لنموذجها[1] .

فالواقع أن صوتاً أجشاً وقوياً ، هو صوت توماس كارليل ، سيرتفع في سنوات 1840 ، وسيدوي ضد الرؤية النفعية للعالم ، وضد البنتامية بصفة عامة ، الإرث المؤسف للقرن الثامن عشر « البائس » . وقد سُبق هذا الصوت لمتنبي المُنتَجد بالأبطال ، بصوت الشاعر الكبير كولريدج الذي كان أكثر توازناً وأكثر كلاسيكية ، لكنه حازم بشكل فريد في مواقفه المذهبية .

(1) انظر . هالفي ـ 3 ـ ص . 379
ـ وحول تقرير دورهام = أنظر . ج . ج . شوفاليه . « تطور الأمبراطورية البريطانية » (l'évolution de l'Empire britannique) ـ باريس ـ Éditions internationales ـ 1930 ـ ص . 48

2 ـ رد الفعل المضاد للمنفعية س ت . كولريدج وتوماس كارليل

آ ـ س ت كولريدج (S. T. Coleridge) (1772 ـ 1834)

بالرغم من خضوعه الكبير لتأثير المدرسة الألمانية ، فقد تشبث سيد اللغة الشعرية الإنكليزية هذا بشكل أساسي بعقائد الفكر المسيحي الأنجليكاني التي كان بيرك بالإجمال آخر ممثل له. ومع ذلك فقد ركز أكثر ، وبعبارات أكثر صراحة ، على الدين ؛ وصرّح أكثر مما كان ، لدى مؤلف التأملات ، قد بقي غالباً ضمنياً ؛ ولم يتورع في هذا الصدد عن الاستشهاد بـ«ثيوقراطية» اللغة العبرية. ولكن مهما كان المظهر الذي ننظر إليه في أعماله ، فإننا سنستخلص ذاتَ الاهتمام بالرد على تعاليم المنفعيين التي كانت ، برأيه ، تبسيطية ومشؤومة : لقد تكلموا هم بعبارات مادية وإحصائية ، أما هو فتكلم بعبارات معنوية وفكرية .

لقد اعتبر أن الدين لا ينفصل عن السياسة ، وأن انحطاط الأول يجب أن يؤدي لانحطاط الثانية . «إن الحفاظ على نظامنا السياسي هو الخط الموازي للحفاظ على نظامنا الأخلاقي» . إن الخطيئة الكبرى لبنتام وأتباعه تكمن ، برأيه ، في كونه أسير بالإجمال ، ومن خلال رفضه للإيمان والحدس لصالح الإدراك (Understanding) وحده ، العمل الذي بدأه ديكارت ولوك. ألا وهو طمس أسمى غرائز الإنسان ، الذي دفعه هؤلاء المنفعيون لنتيجته القصوى المتمثلة بحتمية بدون إله وبدون هدف. إلا أن الهدف والإرادة تنبثقان من الله ؛ هذه الإرادة التي خلقت البشرية ، وتقودها في طرق تقع فيما وراء إدراكنا ؛ إنها العناية الإلهية التي تؤثر عبر ذلك على غرائز وحدس جسدنا الضعيف. أما الكنيسة التي تُنظِّم في مؤسسات هذه الرؤيا الميتافيزيكية والنظام الأخلاقي الذي تتضمنه فإنه يجب فهم أنها تعيش ليس فقط في تشارك مع الدولة ، وإنما أنها تشكل معها وحدة. وإذا ما كان هناك ، لأسباب عملية ، عمل متميز لكل من السلطتين ، فإن هذا لن يُغيِّر شيئاً من واقع أن الكنيسة والدولة مُتّحِدَتين بشكل أساسي للأبد ، باعتبارهما عنصرين مُكَوِّنين للمجتمع .

لقد تساءلنا عن طبيعة الفكر المحافظ لكولريدج. وإذا وافقنا (مع المؤرخ الأمريكي كران برينتون (Crane Brinton) المليء بروح الدعابة) على أن هناك مجالاً للتمييز بين ثلاثة أنواع من المحافظين: محافظ القاموس الذي يقبل الأشياء كما هي ؛ والمحافظ من حيث المزاج الذي يضفي بضعف طابعاً مثالياً على الماضي لكونه لا يكن إلا الاحتقار لعصره المتغير وغير المستقر ؛ وأخيراً المحافظ الفيلسوف ، الذي يُعِدُّ تعميماً منسجماً ، وخارج الزمن ، قابلاً للتطبيق على سلوك الناس في الميدان السياسي » ، إذا

وافقنا على ذلك فإن كولريدج ينتمي (وكذلك بيرك) لهذه الفئة الأخيرة . فقد عرض ، بدءاً من « المواعظ الموضوعة » (lay Sermons) (1817 ـ 1818) وبانتظار « دستور الكنيسة والدولة وفقاً لفكرة كل منهما » (The Constitution of the church and state according to the idea of each) (لعام 1830) ، بمجموع فلسفة عاطفة تقوم على أفكار (Idées) . أي أفكار[1] ؟

إنها أولاً ، لدى « هذا المسيحي السياسي » (بالذات . الأنجليكاني السياسي) فكرة عدم قابلية الانفصال بين الدين والسياسة . إنها الأساس للإتهام المر الذي وجّهه المؤلف للفردية الليبرية و « المادية » الإحصائية لانصار بنتام .

وإنها ثانياً الأهمية التي علّقها على حيازة مبدأ بعيداً عن التجربة (وهنا أيضاً كان أكثر صراحة من بيرك ولكن ليس أقل إلحاحاً) . لقد شبّه التجربة بدون الأفكار بسيكلوب[*] أعور يسير للوراء نظراً لأنه مفتون بالماضي . وفكّرَ بأن التاريخ لا يكفي ، لقيادتنا ، وإنما يجب ، زيادة على ذلك ، البحث عن هدف السياسة وعن الغاية التي حدّدتها العناية الإلهية ، وفكرة المجتمع للدولة ويعتبر كولريدج أن السبب الأكبر للثورة الفرنسية يكمن في مفهوم خاطىء للفكرة السياسية ، وأن مفهوماً حقيقياً فقط هو الذي سيُنقذ إنجلترا من أخطاء المساواة . لهذا فإن من غير الممكن التهرب من القيام بالجهد الذي يستهدف السيطرة على الأفكار . وقد كتب بأن :

« كل الثورات التي بقيت ذكراها قائمة في العالم المسيحي ، وثورات الدين ومعها العادات المدنية والإجتماعية والعائلية للأمم المعنية ، تطابقت مع ظهور وسقوط النظم الميتافيزيكية . وكلما كان صميماً بالعمل عدد العقول التي تحكم حقيقة الآلة الإجتماعية ، كلما كانت النتائج غير المباشرة للأشياء أكثر عدداً وأكثر أهمية من نتائجها المتوقعة والمباشرة » .

الأمر الذي لا يمنع من وجوب توجيه التعقل الأكبر لهذا الجهد المحتم للسيطرة على الأفكار .

ولكن أين يعتقد بأنه سيرى المصدر الأساسي للصعوبات القومية ، في حال قيامه بفحص « متعقل » لقلق زمانه ؟ إنه سيراه في هيمنة الروح التجارية ـ الناشئة عن عدم وجود أوزان مضادة كافية ـ . إن هذه الروح ، التي تعتبر ثمرة جزئية للروح المنصبة ،

---

(1) أنظر . كران برنتون = « الفكر السياسي الإنكليزي في القرن التاسع عشر » (English political thought in the nineteenth Century) ذكره . كيرك (Kirk) في . العقل النشيط (The active mind) ـ لندن ـ 1953

(*) السيكلوب (Cyclope) = عملاق أسطوري بعين واحدة

تؤدي إلى غموض مجمع للقيم ، وإهمال عام للدراسات المتقشعة ، ولكسوف دائم في الفلسفة التي اختصبت اسمها المحترم التجريبية الفيزيائية والنفسانية ـ وهذا دون نسيان عدم وجود جمهور مثقف و « فلسفي » ؛ ولا بشكل خاص (وهذا هو الأخطر) هذا التركيز الواسع والشره للمجهود المنصّبة على ملاحقة الأرباح ، والذي وصل الآن للزراعة ، التي تحولت ، بشكل ما ، لتصبح آلة ضخمة لربح المال . إن الكمية تتغلب في كل مكان على النوعية ، تحت تأثير روح الكسب هذه التي لم تعد تحارب الأحكام المسبقة الأرستقراطية القديمة ولا الأرثوذكسية المسيحية

ويستشهد كولريدج ، على سبيل المثال ، بالاقتصادي الذي يقول له إننا ننتج ، بفضل الثورة المتصمية ، كمية أكثر من الغذاء ، وهذا هو الأمر الأساسي فليس من المهم كثيراً أن نعرف أين أُكِلَ الخروف ، إن كان هناك مزيداً من الخراف . إن من الأفضل أن يأكل ثلاثة رجال في مانشستر من أن يأكل إنسان فقط في غليكو أو أية قرية أخرى ، لأن كمية السعادة البشرية زادت من جراء ذلك إن كولريدج لا يحتاج من أجل دحض مثل هذا التفكير المنصي إلاّ للتأمل في أوضاع عمال الصناعة حين يدخلون للمصانع ويخرجون منها « إني ما زلت أعتقد بأن الناس يجب أن يُوزنوا وليس أن يُعَدُّوا ، ذلك أنه يجب في نهاية الأمر أن نُقدِّرهم على ضوء قيمتهم الإنسانية »

هل من الضروري أن نشير إلى إننا نجد ثانية هنا (لنتذكر بونالد « التيوقراطي » ، المحب للأرض !) إلحاحاً بليغاً للروح المحافظة للإبقاء بحزم على الحضارة الزراعية آمنة بمقدار العمل قدر الإمكان للحد من التلوث المديني والصناعي والتجاري . في مثل هذه النظرة ، التي تبنّاها ونقّحها كولريدج ، تتطلب قيادة الزراعة ، تماماً مثل قيادة الدولة ، معرفة للأسباب والغايات إن المبادىء فيها ليست مبادىء التجارة . وواجبات المُلاّك تشكل وربما مقابلاً لحقوقهم إن الأسباب النهائية للزراعة مشابهة للأسباب النهائية للدولة .

ما هي هذه الأسباب ، بالضبط ؟ الجواب إنه يجب التمييز بين نوعين من الغايات : سلبية وإيجابية

فهناك غايتان سلبيتان : تأمين الأمن الخاص ، وحماية الأشخاص والملكيات . وثلاث غايات إيجابية تسهيل أسباب البقاء لكل فرد ، توفير الأمل لكل فرد بتحسين وضعه ووضع أولاده ، ضمان تنمية الملكات الأساسية لإنسانية كل فرد إن كل هذا يتطلب موقع إيجاد تنظيم ما للحياة الصناعية (مع البقاء بعيدين عن دولة الرفاهية (Wel-fare State) التي سيجري الحديث عنها كثيراً فيما بعد) إن ما يُعبر عن نفسه هنا إنما هو عموماً الهمّ الأساسي لكولريدج انتزاع كل الطبقات من المادية المتصمية ، وإحياؤها أخلاقياً

من جديد بفضل تربية مسيحية ... ومن هنا تنبع ـ أيضاً ـ الأهمية التي تكتسبها في نظره فكرة الكنيسة وفكرة الدولة التي صُحِّحت ، كما ينبغي ، بالنسبة للإنحرافات الموجودة إن كولريدج يحترم تحدي كل تيار « الحداثة » الذي يبدو أنه ينتصر (أين ؟) في إنكلترا حينذاك . لقد اقترح مخططاً للتصحيح وللإصلاح تتجلى خطوطه الكبرى فيما يلي : « أمة يقود شؤونها سادة (gentlemen) ومتعلمون (Scholars) على أساس مبادىء أخلاقية سامية ... أمة يعترف فيها المُلّاك بالواجبات المتصلة بالأرض وكذلك بالحقوق المتلازمة مع هذه الواجبات ... إنه سيكون مجتمعاً أرستقراطياً وحتى تسلسلياً ، لكن العدالة والحكمة ستلعبان فيه دوراً أكبر مما هو الحال الآن ، وستكون الطبقات ممثلة بعناية في حكومته ... وسيوفر تعليم أخلاقي وإنساني لجماهير الناس ... وستحيا فكرة الكنيسة القومية من جديد في الكنيسة الأنجليكانية بعد أن تُركت تهبط لمرتبة طائفة بسيطة » .

هل كان كولريدج ، الممثل الإنكليزي البارز لرد الفعل الأوروبي ضد روح الأنوار ، التي عَبَّر المذهب المنفعي عن شكلها الإنكليزي بنوع خاص ، هل كان يُبشر إذن في الصحراء ؟ أبداً . لأنه إذا كان يتحدد أيديولوجياً من بيرك ، الذي تكمله الفكرة الكانتية عن الأخلاق ، فإنه يؤدي أيضاً ، في سلالة كبار رجال الدولة المحافظين في بلاده ، إلى اجتذاب دزرائيلي ، الذي بفضله كان على الإتجاه المحافظ الإنكليزي (التوريزية ـ Toryemo) أن يجدد شبابه ويتجدد لينطلق ثانية بقوة جديدة يجسد فعاليتها المدهشة ، في أيامنا هذه ، ونستون تشرشل بشكل رائع .

إن على المؤرخ أن يتعامل مع مزاج مغاير تماماً ـ ولكن ليس أقل شغفاً في عدائه للمنفعية ـ حين يدرس توماس كارليل الذي كان لديه ، في نفس الوقت ، نوع آخر من التأثير ، الأكثر اتساعاً وانتشاراً ، وخصوصاً أيضاً : إن من الممكن أن نرى في هذا الرجل الإنفعالي مزيجاً غريباً من الرجعية والراديكالية

ب ـ توماس كارليل (Thomas Carlyle) (1795 ـ 1881)

« إن موجة كبيرة ترفعك ، تدحرجك ، تُعميك وتُصمّك ، لكنها تجعلك تشارك في قوة آتية من الأعماق الأخيرة ، وتُلقي الألحان التي تتحد فيها الأصوات ، الشيطانية والسماوية ، للطبيعة وللنفس البشرية »

فيكتور باخ (V. Basch) ـ كارليل (مقدمة)

يظهر كارليل ، مؤلف « الثورة الفرنسية » (1837) (la Révolution française) و « عبادة الأبطال » (Culte des Héros) (1840) ، و « الماضي والحاضر » (Passé et Présent) (1843) ، و « رسائل اليوم الأخير » (Pamphlets du dernier jour) (1850) ، وغيرها من المؤلفات التي كُتبت جميعها بنفس الأسلوب ، ملهماً لأن

يشيخ بسرعة ـ أسلوب لاذع ومتنبىء لنبي العامة ، يظهر ، في عصره ، بمظهر المحارب الصليبي . والواقع أنه انطلق في « حملة صليبية » ضد الأنانية المستنيرة وكل الأسوار « الخاطئة » ، ضد مبدأ دعه يعمل الفوضوي ، ضد البنتامية ومفهومها « الضيق » للطبيعة البشرية ، ضد كل الرؤية المنفعية ، العقلانية والميكانيكية للعالم الموروث من قرن غير مؤمن ، متشكك ، كاذب ، و « غير بطولي » . في هذا **البطل كأديب** (حسب المصطلحات الكارلايلية) ، في هذا الرجل التمثيلي والأصيل في نفس الوقت ، في هذه النفس المنيعة والمبهمة ، نحس بارتعاش هواجس المستقبل جنباً إلى جنب مع الحنين للماضي الذي يجعل منه مؤرخاً رومانسياً كبيراً .

وبالرغم من أنه كان مفكراً ثانوي الأهمية ، فقد بقيت ذكراه ، على الأقل ، بصفته شاهداً ثميناً بشكل فريد .

شاهداً على القوة التي كانت ، خلال سنوات 1840 ، مهيأة لأن تبلغها ، حتى في إنكلترا « الراديكالية » ، حملة النقد الموجّهة انطلاقاً من اتجاهات مختلفة ضد الأسوار وضد الليبرالية والديمقراطية . شاهداً على ولادة الخميرة الإشتراكية في غليان المدنْ الصناعي الكبير الذي يجتاح بشكل هائل لأناس يمترسهم (في عام 1839 نشر كتاباً بعنوان اللائحية (أو الشارتية = Chartisme)) شاهداً ، أخيراً ، على الإندفاعات التي لا تُقاوم للقومية ، ولامتدادها المتمثل بالإمبريالية(*)

التأثير الألماني

إن ريبة عميقة تجاه كل ما هو فرنسي ، وميل ملازم للإعجاب بكل ما هو ألماني ، كانا يميزان هذا الأسكتلندي ، الذي كان ، علاوة على ذلك ، متأثراً بقوة بالنزعة الطهرية المحلية والعائلية .

لقد كان يعرف الفرنسية . وقد ساهمت ثقافته الفرنسية ، الواسعة كثيراً ، في إبعاده عن المسيحية الدوغمائية . ومكّنته من تقدير روسو ، ووضعه إلى حد ما جانباً باعتباره استثناءً مؤكداً « لقاعدة كراهيته » . لماذا هذه الكراهية ؟ لأن فرنسا هي فلسفة القرن الثامن عشر ، وهي ـ كما بالنسبة كولريدج ـ العبادة المؤسفة للإدراك المندمج مع العقل الحقيقي ، عبادة التحليل السلبي والمُعقم الذي انبثقت منه المنفعية ، المُحرّبة

(*) أنظر ف . باخ = كارلايل (Carlyle) ، باريس ـ Gallimard ، 1928

ـ ج . كازاميان (J. Cazamian) « كارلايل » ، باريس ـ 1913

ـ ج . سيمونز (J. Symons) « كارلايل ، حياة وأفكار نبي » (Carlyle: the life and ideas of a Prophet) ـ لندن ـ 1952

للروح الإنكليزية : إن فرنسا هي روح « النفي العقلاني » .

أما ألمانيا فكانت ، بالعكس ، « تعطي لكارليل الجزء الحقيقي من روحه . إن التأثير الذي مارسته عليه هو ، بعد وراثته الطهرية ، العنصر الأكثر أهمية في نموه الأخلاقي . إن قرابة طهرية عميقة تنكشف من أول وهلة » . وقد كتب بنفسه بأنه تلقّى منها رؤيته لسماء جديدة ، وأرض جديدة . وبشكل أكثر دقة ، أتت الفلسفة المثالية الألمانية ، مع كانت (Kant) وفيخته (Fichte) وشللينغ (Schelling) لتمثل له ، عملياً ، أكثر الأسلحة قيمة في حملته الروحية ضد البنتامية . ولنضف إلى هؤلاء غوته (Goethe) وجان بول ريشتر (Jean- Paul Richter) وشيللر (Schiller) وخاصة نوفالي (Novalis) (« إن نوفالي ـ كما نقرأ في صحيفة (Journal) لكارليل ـ هو رجل عميق ، مضاد للنزعة الميكانيكية ؛ وإني أدين له بشيء ما ») . ولنحذر من نسيان هيردر (Herder) وفلسفته للتاريخ !

إننا سنركز هنا على دَيْنه تجاه كانت و ـ الدَّين الأكبر ـ تجاه فيخته .

لقد استعار من كانت الصوفية الأخلاقية ، القريبة جداً من طهريته ، والتمييز المعروف بين الإدراك (Verstand) والعقل (Vernunft) (وقدرة العقل الحدسية واللامحدودة على المعرفة المباشرة) ؛ وإضفاء طابع مثالي على مفهومي المكان والزمان ، وما ينجم عنه من لامادية الواقع ؛ وأخيراً مفهوم الأمر المطلق (l'impératif catégorique) المشهور . هذا التبرير المعجب للوعي الطهري لكارليل الذي يضفي عليه ـ كما سيقال ـ حاجة لا تُقاوم للخضوع الفعال لقاعدة عليا » .

لكن فيخته هو الذي يُشجّع ويحرك ويُسرّع المسيرة الطبيعية لفكره السياسي . فيخته ، بشير وبطل الأمة الألمانية التي بُعثت حيّة بعد الضربات الساحقة التي وجّهها لها نابليون ؛ فيخته الذي يُعلّم كارليل بأن الكون المرئي ليس إلاّ رمزاً للفكرة الإلهية التي تؤثر به والتي تبقى خافية على جماهير الناس ، باعتبار أنه يقتصر على الكُتّاب أن يعطوا لكل عصر صورة عنها خاصة به ، وأن « يبحثوا كلياً في هذه الفكرة ، بعد أن أدركوها باعتبار ذلك شرط لكل فضيلة ولكل معرفة ولكل حرية حقيقية » (هكذا يُعبّر كارليل بعبارات بليغة عن طموحاته العميقة ، لأن هذه هي نفس الأشياء التي يعتزم تعليمها) . وأخيراً ألا نجد الغرائز الإستبدادية ، في السياسة ، للاسكتلندي الفظ ، والصوفي ، صرحها الفلسفي في فيخته كما تتجلى في (Staatslehre) لعام 1813 [1] ؟

---

(1) حول التأثير الألماني ـ انظر ، كازاميان ـ المرجع السابق ذكره ـ ص 30 ـ 57

موضوع البطل

إن هذا الموضوع غير القابل للإنفصال عن اسم كارليل ، يتردد في كل أعماله منذ البداية ، لكنه يشكل المادة الأساسية للمحاضرات التي ألقاها عام 1840 حول البطولة ، والتي تكشف الفلسفة الكارليلية للتاريخ . لقد طُرِحَ فيها المبدأ بدون تنازل منذ الجمل الأولى :

« إن التاريخ العالمي ، تاريخ ما أنجزه الإنسان في هذا العالم ، هو في الأساس ، تاريخ الرجال العظام الذين عملوا في هذه الدنيا . لقد كانوا قادة البشر . وصانعي قوالبهم ، وأرباب أعمالهم ، وبهذا المعنى ، خالقي كل ما كان بإمكان الكتلة العامة للبشر أن تسعى جاهدة لعمله وبلوغه . إن كل الأشياء التي نراها منجزة في العالم هي بشكل خاص النتيجة المادية الخارجية ، والتحقيق العملي والتجسيد للأفكار التي سكنت في الرجال العظام المُرْسَلين للعالم . إننا نستطيع بحق أن نُقِرَّ بأن روح تاريخ العالم بأسره ، إنما هو تاريخ هؤلاء »

إن لدى البشر ، كما يراهم كارليل ، حاجة أساسية لأن يُعَبِّدوا ، أي لأن يُعجَبوا بلا حدود ، إعجاباً « سامياً » . إن هذه الحاجة تعبر عن نفسها في عبادة هؤلاء الأبطال . ألا يتجلى في مثل هذه العبادة ، ومثل هذا الاعجاب الذي يَخفُقُ به القلب ويسجد له ، ومثل هذا الخضوع « المشتعل » والذي لا حدود له تجاه هذا الشكل النبيل جداً والإلهي للإنسان » ، ألا يتجلى في كل هذا مبدأ المسيحية نفسه ؟ إن الأكبر من بين كل الأبطال ، إنما هو « واحد لم نُسَمِّه هنا » . إنه ، كما يسميه المؤلف ، ليس المسيح ، وإنما البطل كإله : أودين(*) ، ثم إنه البطل كنبي : محمد ؛ وكشاعر : دانتي وشكسبير ؛ وكرجل دين : لوثر وكنوكس ؛ وككاتب : جونسون وروسو وبرنز (Burns) ، وأخيراً البطل كملك : كرومويل ونابليون . ويستنكر المؤلف ، باشمئزاز وتهكم ، ميل عصره لإنكار البطل بالإجمال من خلال تصغيره وفتحه كجثة تُشرَّح من أجل معرفة ما يوجد بداخلها ؛ وميله لأخذ « أبعاده » ولاعتباره ، بعد كل شيء ، صغيراً ! إن من التجديف القول بأن البطل ليس إلّا نتاج عصره . إن المنتقدين الصغار ، والمتهكمين الصغار ، مساكين هم وبطلهم الذي يأتي عندما يدعوه الزمن . إنهم يقولون : « أن الزمن صنع كل شيء بما في ذلك البطل ، ولا شيء غيرنا نحن ، المنتقدون الصغار ، لا نستطيع أن نصنع أيضاً ! » . ويرد كارليل مزمجراً : لقد عرف للأسف أزمنة « كانت تستدعي بقوة رجلها العظيم ، لكنها لم تكن تجده حين تستدعيه ؛ إنه لم يكن ليحضر ؛ والعناية الإلهية لم تكن لترسله ؛ إن الزمن ، الذي يستدعيه بكل قوته ، يجب أن يغرق في الغموض والهلاك لأنه

(*) أودين (Odin) = هو أول الآلهة في الميثولوجيا الاسكندنافية

لم يكن يريد أن يأتي عندما كانوا يستدعونه » إن عدم الإيمان بالرجال العظام ، يعني ، برأي كارليل ، إعطاء الدليل الأكثر حزناً على الوضاعة الذاتية ؛ إنها « النهاية الأخيرة لعدم الإيمان » ، « إنه ليس هناك ، في جيل ما ، من « ظاهرة مرضية » أكثر حزناً !

وبالرغم من التمييزات التي سبقت الإشارة إليها ، فإن الأمر يتعلق دائماً بنفس البطل ، بنفس نموذج الرجل البطولي ، إن الاختلاف يكمن فقط في الدائرة ؛ ففي كل دائرة يكتسي نفس هذه الصفة الخاصة به التي تحمل منه ما يُسمى بقوة الحدس إن الخيال والهوى والذكاء ليست إلاّ مظاهر مختلفة لهذه القوة ، وهي كلها مرتبطة مع بعض بشكل لا انفصال فيه إن الطبيعة الروحية للإنسان ، والقوة الحيوية التي تسكن فيه ، هي بشكل أساسي واحدة ولا تقبل التجزئة فكما تصنع صاحب الرؤى ، تصنع رجل العمل من نمط كرومويل « إن النظرة الحاسمة ، العملية لهذا الرجل ، التي تتجه بشكل مستقيم لما هو عملي ، وقابل للصنع ، كان لديها حدس حقيقي بما هو واقع لقد كان رجلاً حقيقياً مهيأً من أجل إدراك لحقيقة العملية » هذا هو نموذج الرجل البطولي ، البطل النزيه ، القوي ، الرصين ، الحدسي ، الصوفي ، الفعال والعملي - والخاضع الصامت لأقصى حد ممكن ، احتراماً « لإمبراطورية الصمت الكبرى »

إن الإعجاب لهذا الحد ، ولأجل هذه الأسباب السامية ، يتضمن واجب الطاعة فبأي حق نعصي هؤلاء المُلهمين السامين ، المؤتمنين في كل جيل جديد على الفكرة الإلهية التي علّمها نيتشه لكارليل ؟ ألم نقرأ في (Staatslehre)أن كل إنسان لديه المعرفة والقدرة الضرورية لم يكن لديه الحق فقط ، وإنما عليه « الواجب المقدس » بأن يضع بالقوة الناس تحت نير الحق ، وأنه « في حالة الضرورة يحق لرجل بمفرده ، وعليه واجب إجبار البشرية بأسرها ، لأنه ليس لها ضده ، في كل عمل مخالف للحق ، أي حق أو حرية » ؟ إن كارليل يغلو في هذا الصدد حذو فيختة ، ولكن وفق ميله الشخصي نحو السلطة التي لا تُناقش - ويعطي لأبطاله حقاً إلهياً يجبر على الامتثال لإرادتهم ، ويستبعد كل مناقشة عقلانية لأعمالهم وليس من قبيل الصدفة أن يلخّص البطل - الملك ، في نظره ، الأشكال المختلفة للبطولة « إن كل ما يمكننا تخيله من كرامة أرضية أو روحية كامنة لدى رجل ما تتجسد هنا لكي تقودنا وتعطينا تعليماً ثابتاً وعملياً وتقول لنا في كل يوم وفي كل ساعة ما يجب علينا فعله » إنه قائد البشر الذي يجب على إراداتنا أن تخضع لإرادته ، وأن تستسلم لها بإخلاص ، وتجد في ذلك خيرها » « إنه تَسمّى بالمُعظّم ، الملك ، أو بالإنسان الكفؤ »[1]

---

(1) باخ ، الفصل التاسع ، ص : 202 ـ 246

الإنسان الكفؤ ، نحو الثيوقراطية

ها هو كارليل يمتلك ، من خلال موضوع البطل ، المبدأ « الإيجابي » الذي كان إنجيله الإجتماعي السائر في طريق النمو يحتاجه بحق « اكتشفوا إنسانكم الكفؤ وضعوا فيه رموز الكفاءة والكرامة والإنتقاء والملكية والسيادة ، بحيث يتمكن بالفعل من أن يقود وفقاً لقدرته على القيام بذلك إنها المهمة التي ينبغي على أي إجراء اجتماعي في هذا العالم أن يحرزها بأي وجه من الوجوه » إن الخطب الإنتخابية ، ومفاهيم البرلمان ، وعرائض الإصلاح والثورات الفرنسية لعام 1789 أو لعام 1830 كلها تعني السعي لإيجاد الإنسان الأكثر كفاءة في بلد ما ، والإرتقاء به للمكانة السامية ، واحترامه بإخلاص ـ لأنه هو الذي يمثل الحكومة الكاملة لهذا البلد ، والتي لا يمكن أن تتحسن « قيد أنملة » بأي وسيلة كانت .

إن الإنسان الأكثر كفاءة هو أيضاً الإنسان الذي يمتلك القلب الأكثر صدقاً ، الأكثر عدلاً والأكثر نبلاً بحيث أن الأمر الذي يقول لنا أن نفعله يجب بالضرورة أن يكون بالضبط الأكثر حكمة والأكثر ملاءمة ، وأنه الأمر « الذي من المناسب لنا ، بأي طريقة وبدون أدنى شك ، أن نفعله » (إنها مُسلَّمة التي يضع كارليل فيها كل محاباته) . وعلى من سيعترض بأن الأمر لا يتعلق إلاّ بمثال أعلى ، يجيب بأن من الضروري الإقتراب منه على الأقل لأقصى حد ممكن ، وإلاّ فإن « أي بناء لن يبقى بشكل كامل حائطاً عامودياً » فلماذا قامت الثورات في كل الأزمنة إن لم يكن لأن رجلاً غير كفء قد وُضِعَ على رأس أمور الدولة إن التعاسة ستكون بالتأكيد من نصيب كل مَنْ يرفض الطاعة عندما تكون واجبة . لكن التعاسة أيضاً ستصيب من يُطالب بها عندما لا تكون واجبة إن حقاً إلهياً ، أو بوجه آخر « خطأ شيطانياً » يوجد بحق في كل السلطات البشرية وفي كل العلاقات الإجتماعية بين البشر إن العالم لا يملك أن يكون آلة بخارية ، لأن هناك إله ، في أساس كل حكومة وكل طاعة ، كما في أساس كل الأعمال العادية ولكن هل هناك من عمل عادي بين البشر أكثر من عمل الحكومة والطاعة ؟ لا ، يُعلِّم كارليل .

إننا لن نندهش لرؤيته يتطلع في النهاية ، وبدون أي فضيحة ، للثيوقراطية ويُقصد بهذه السلطة السياسية للبطل ـ النبي ، للبطل ـ الكاهن ، لمحمد أو لكنوكس ، أو حتى لكرومويل ـ السلطة التي تُمارس باسم الله ، باعتبارها حكومة الله إن كل مُصلح ، برأي كارليل ، هو ، من حيث طبيعته ، كاهن ويسعى جاهداً لتأسيس ثيوقراطية إن كنوكس ، النبي الكالفيني للاسكتلنديين ، البطل ككاهن ، هو الذي يتخذ بحماس مثل هذا الموقف نعم ، إن كنوكس كان يريد بحق أن يمتثل الملوك

والوزراء والحكام من كل نوع ، بدقة للإنجيل باعتباره قانونهم ، السيد بالنسبة لكل القوانين » وقد كان هذا الأمر يمثل نظام الحقيقة بالنسبة له ، وإذا اعتبرنا بأن هذا النظام كان ضيقاً جداً فإنه ينبغي ألا نلومه ـ كما يدعو لذلك كارليل ـ لكونه سعى جاهداً لتحقيقه . إن الثيوقراطية ، أو حكومة الله ، هي بدقة الشيء الذي من أجله يجب النضال ، إنها الأمر الذي يرغب به « كل البشر المتحمسين » بشكل أساسي ، أو يجب بالضرورة أن يرغبوا به . فليُخيّم الحق والحقيقة أو قانون الله « بشكل سيد » على الكائنات البشرية .

ويعترض آخرون هنا أيضاً بقولهم : « إن الأمر يتعلق بمثال أعلى ينبغي إدخاله في التطبيق ، ولكن إلى أي حد يعتبر هذا ممكناً ؟ » . يجيب كارليل « بأنه ينبغي إدخال « ما يمكن النجاح بإدخاله » ، وليُمدح في كل الأحوال البطل ـ الكاهن الذي ، في سبيل الوصول إلى هذا المثال الأعلى ، يعمل كل ما في وسعه ، ويستند في المعاناة والمسيمة والتناقض حياة نبيلة من أجل أن يصنع من هذه الأرض مملكة الله . إن الأرض « لن تصبح إلهية كثيراً » .

لنعد مع ذلك للهبوط مجدداً إلى هذه الأرض التي ما زالت بعيدة جداً عن الفكرة الإلهية ، وبالضبط إلى هذه القطعة الصغيرة من الأرض التي تُسمّى بإنكلترا ـ إنكلترا سنوات 1840 ، جنة المنعمين وجهنم البعض مادياً وروحياً ، ومنتهى الشر لروح وقلب كارليل المتشددين . ماذا يمكن للنقد الصوفي لنبي التعاسة هذا أن يقترح ، بدقة ، على نفس الصعيد أو نفس الميدان الذي يبدو أن الماديين ، أعداءه اللدودين ، قد انتصروا فيه . ميدان المنفعة العملية ؟ وأي فلسفة إجتماعية سيدعو لها ضد الشرور ، التي يمكن تخيّلها بصعوبة في أيامنا هذه ، والتي ولّدت منها حينذاك ، ولغايات الاحتجاج بأشكال المختلفة ، الإشتراكية ؟

النزعة المحافظة الإجتماعية وفروسية العمل

في عام 1839 ، نشر كارليل « اللائحية أو الشارتية » (Chartisme) ، وهو الاسم الذي ستتكنى به الحركة المعبرة عن التمرد العمالي ومطالبته « بشرعة الشعب » (la charte du Peuple) إن عام 1839 هو العام الذي سيزداد فيه خطورة ، في إنكلترا ، القلق الإجتماعي الناشيء عن بؤس الأرياف وتزايد أعداد جماهير المُهجّرين منه نحو المدن حيث العمل السيء الأجر . إن كارليل ، الذي وُلد من صفوف الشعب في قرية ، وابن عامل البناء ، يعتزم معالجة المسألة المأساوية للوضع الإنكليزي من خلال دعوته لتساؤل رسمي وتوبيخه لعلم الإقتصاد السياسي الذي وصفه « بالعلم الحزين » . ويتساءل كارليل : « ما هي عناصر رفاهية الإنسان ؟ » ويجيب « العديد من الأشياء التي ليس الأجر الذي

يتقاضاه والخبز الذي يشتريه إلاّ شرطاً أولياً لها » . ثم يخلص للقول بأن مبدأ دعه يعمل فات أوانه وأن تدخل حكومة قوية يفرض نفسه ، حكومة تقوم ليس على الديمقراطية (الشكل السلبي ، والفارغ ، والإنتقالي بصفة بحتة) وإنما على محبة قيادية بشكل حقيقي . إن هذه الفكرة هي التي سيوضحها بدقة في مؤلّفه « الماضي والحاضر » الصادر في 1843 ، والذي يقطع فيه نهائياً كل صلة بالليبرالية : إن المؤلّف يضع فيه المستقبل « في مدرسة الماضي » .

إنه يرسم فيه راضياً من العصور السابقة ، عصور الإيمان التي كانت السلطة فيها مُحبّبة ومحترمة ، والدين صادقاً والأرستقراطية الإقطاعية حامية للشعب . ومقابل مثل هذا النظام القديم ، العضوي والمستقر ، لا يمكن لرسم العامل الحديث إلاّ أن يبرز بؤس وعار الفردية المادية ، والأرستقراطية العاطلة عن العمل ، والعجز الثرثري للديمقراطية البرلمانية . ولكن أي علاج يمكن اقتراحه لهذا الوضع ؟

إن هذا العلاج الذي يفرض نفسه إنما هو العلاج المتمثل بوجود أرستقراطية جديدة وحقيقية . إنها ستخرج من الصناعة ، من أرباب الصناعة الذين سيصبحون واعين لواجباتهم ولنعمة العدالة الإجتماعية . « ستيقظوا أيها العمال النبلاء ، أيها المحاربون في الحرب الحقيقية الوحيدة ، فيجب إيجاد علاجات لكل هذا . انظروا حولكم ! إن جيوشكم الكبيرة كالعالم هي كلها في حالة تمرد . إنها لم تعد تريد أن تسير معكم مقابل إثني عشر فلساً باليوم وبمبدأ العرض والطلب . إنكم ستعيدونهم للنظام وللخضوع الصحيح وللإخلاص النبيل من خلال العودة لسلطة نبيلة . إن نفوسهم قريبة جداً من الجنون ، فلتكن نفوسكم سليمة ، ودائماً سليمة أكثر . إن هذه الجماهير ستسير أيضاً ليس كجمهور غوغائي مجنون ومذعور ، وإنما ككتلة ثابتة ومنضوية في أمواج تحت إمرة ضباط حقيقيين » .

إن على هذه الأرستقراطية الجديدة والحقيقية أن تنظم العمل ، وتقبل بمراجعة العقود ، المختصرة جداً ، وأن تُخضع نفسها تدريجياً لمبدأ العمل الدائم . لقد آن الأوان للتوجه نحو فروسية العمل (la Chevalerie du Travail) .

ولكن أين توجد الحرية وسط كل هذا ؟ إنها توجد في العدالة . فربما تكون الإستبدادية ضرورية في الصناعة ، ولكن لتكن عادلة ! « قاسية كالقدر ، ولكن عادلة أيضاً ، كالقدر وقوانينه ـ قوانين الله » إن كل البشر يخضعون لها ، ولكن ليس بحرية يخضعون لها » .

ويطلق المؤلّف نفس النداء ، وإن كان أكثر تردداً ، « لأرباب الزراعة » . ويأتي

أخيراً ، ضمن خط عبادة الأبطال ، إبتهال حار لأولئك الذين يُسمّيهم كارليل بالموهوبين (Gifted) أصحاب النفوس الكبيرة ، الذين اصطفاهم العالم ، ولا يعرفون الفساد والخوف ، ويعرضون أنفسهم على من يعبدون المال والقوة الوحشية ، والذين يشع فيهم الله الذي يكون لدى الناس الآخرين ، مُغطّى وموجوداً فقط في القوة. لنصغ إلى كارليل الموهوب ، البطل ـ الأديب وهو يصرخ عالياً بأمله الصوفي : « إنه ما زال من الممكن أن تتحقق على هذه الأرض فروسية العمل ، والإنسانية النبيلة والألوهية (Di- vineness) العملية للعمل. إن عليكم ، أيها العمال. أن تجعلوا العالم بأسره يتوجه نحو عمل جديد وبنبالة جديدة. ضعوا حداً للتمرد ، والإختلاف واليأس من خلال الرجولية (manfulness) والعدالة والشفقة والحكمة ! »

وإذا كان مما لا جدال فيه بأن النزعة المحافظة الإنكليزية (le torysme) كانت بحاجة ملحة لأن تُجدد شبابها ، وبأن كولريدج كان قد فتح ، بشكل حتمي ولكن فعال ، الطريق للنزعة المحافظة الجديدة (le néo- torysme) ، فإن التبشير الكارليلي بالنزعة المحافظة الإجتماعية كان ضرورياً من أجل توسيع هذا الطريق أمام الأبعاد العميقة لمشكلات العصر (التي طرحتها الثورة الصناعية قبل أي شيء آخر).

ماذا أضافت « رسائل اليوم الأخير » (ولا سيما الأولى ، وعنوانها « الزمن الحاضر »)[1] التي كتبها بين كانون الثاني وتموز 1850 ، مؤلفٌ ما زالت تهزّه ريح الثورة الديمقراطية والقومية والإشتراكية التي عصفت مؤخراً بأوروبا ؟ إننا نرى فيها كارليل وقد انقض بالأحرى على الديمقراطية التي اضطر لإعتبارها « الحقيقة الكبرى ، المقلقة ، الوشيكة الوقوع والتي لا جدال فيها. منذ نحو ستين سنة » ، والواقع الذي أُعلِنَ عنه باستمرار وبطريقة غريبة في العالم بأسره ». إلاّ أن هذا لا يمنع من القول بأنها كانت ، في نظره (الذي يرى ، ولكن يرفض) ، مستحيلة ، وإنها ليست ، ولا يمكن أن تكون حكومة. إنها ليست إلاّ الفوضى. إن الحكومة هي النخبة ، إنها أفضل الأشخاص ، أو الشخص الأفضل. إن الكون عبارة عن « ملكية ونظام تسلسلي » والسؤال يبقى في معرفة بأي طريقة يُكتشف الرجال الأكفاء بدل أشباه الأكفاء. « إنه سؤال الأسئلة. إن كل ما تعنيه الديمقراطية للأبد يكمن في : وجود أرستقراطية حقيقية أكثر فأكثر ، وحكومة الأفضل مرة أخرى. إني مقتنع بأن إنكلترا ما زالت تحتوي الكثير من الملوك ، إنها تمتلك كما امتلكت روما القديمة ، الكثير من الرجال الذين لا يحتاجون

(1) « الماضي والحاضر » ـ ترجمه للفرنسية كميل بوس (Camille Bos) بعنوان. « كاتدرائيات الماضي ومصانع اليوم. الماضي والحاضر » ـ باريس ـ Revue Blanche ـ 1901

للإنتخاب من أجل أن يقودوا ، وإنما هم منتخبون بشكل أبدي لهذا الهدف من قبل الخالق نفسه »[1]

إن إنكلترا ، أمُّ البرلمانات ، كانت محجوبة كثيراً بالليبرالية ، الأرستقراطية في البدء ثم البرجوازية ، بحيث لم يتمكن هذا المظهر من الرسالة الكارليلية من أن يجد له فيها حظوة . لكن الأمر جرى على خلاف ذلك في القارة حيث كان مُقدَّراً لأوروبا القرن العشرين أن تمتر ثانية على المطبوعات (المُحرَّفة أو المتصورة إلى هذا الحد أو ذاك) للكاتب المتنبي»[2] ، وذلك بأشكال عنيفة منها « الثورات القومية » ، و « الزعماء الروحيون » و « الشرعيات الشخصية » .

الإمبريالية

إلّا أن إنكلترا ستأخذ (ولكن فقط في الثلث الأخير من القرن) بالمظهر الأخير من رسالته ، المتمثل بالإمبريالية ، الإمتداد (هل يجب القول الطبيعي ؟) للقومية ، والمُغذية مثلها كما سيُبيّن ذلك التاريخ العالمي .

إن الصلة بين دعوة كارليل للقدر الإمبريالي لوطنه وبؤس الشعب هي صلة مباشرة ، فقد بدا له أنَّ الهجرة إلى ما وراء البحار في المجال الشاسع للامبراطورية تشكل إحدى العلاجات المشار إليها لهذا البؤس . إن « الحيوية الإنكليزية التامة هي التي يجب أن تسيل منها . إن العرق الأنكلوسكسوني ما زال بعيداً عن أداء كل ما تتضمنه مهمته إن أعماله وأمجاده ، التي احتفل بها كارليل قبل كيبلنغ (Kipling) بستين سنة ، تكمن في « لغة رائعة ـ كما سيكتب كازاميان (Cazamian) ـ نبر الحماس الإمبريالي » . لقد احتفل بها « منذ البدايات المظلمة والدموية لإنكلترا ، وحتى التفتح الرائع للحيوية الإنكليزية على يد الحرب والتجارة ، لقد خضعت العروق المغلوبة لها ، لأن قوتها العليا كانت أصل حق ، وإذا كان غزوها قد دام ، فذلك لأنه كان مُبرَّراً » .

ويندد كارليل بالموقف المنفي للراديكاليين في الميدان الإستعماري ، ويستنكر روح التنازل لديهم الملوّنة بألوان الليبرالية ، وميلهم للتخلي عن المستعمرات لأنها تكلّف غالياً ولا يُجنى منها شيء . إنه لا يمكن أن يكون هناك من نظرية أكثر بؤساً من تلك التي تتخذ من دفتر الصندوق قاعدة أساسية للامبراطوريات . إن لإنكلترا مهمات أخرى موكولة لها في عالم الله غير مهمة ربح النقود . إنّ هناك مهمات استعمارية وداخلية موكولة لهذه الأمة ، ذات طبيعة إلهية وبشكل أبدي . إن إنكلترا المتأمِّلة في مستعمراتها تستطيع أن

---

(1) أنظر . ترجمة بوس ـ الفصل الخامس ـ الكتاب الرابع ـ ص 430 .

(2) أنظر حول « رسائل اليوم الأخير » ـ باخ ـ ص 187 ـ 191 .

تقول . وها هي ذي أراض وبحار . وقارات خصبة ما زالت تسكنها حيوانات متوحشة ، تعود ملكيتها لي ، ويمكن لكل السكان البائسين في أوروبا أن ينتشروا بها . إن أقدارا جديدة ، سيستطيع كل الناس أن يمدّوا فيها شجاعتهم بشكل لا محدود ، ترتسم هنا للمستقبل[1]

---

(1) أنظر كازاميان ، ص : 173 و175

الفصل السادس

ولادة الاشتراكية

1 ـ تمهيدات : من مورللي إلى بابوف

تتضمن الإشتراكية اهتماماً مسيطراً بالمسألة الإجتماعية بالنسبة لمشكلة السلطة ، وللسياسة بالمعنى الدقيق للكلمة . وقد ظهر هذا الاهتمام ، خصوصاً ، في شكل يوتوبيا ، قبل بداية العصور الحديثة ، وقبل استعمال تعبير « الإشتراكية » . وتجرُّ الذهن ، من خلال علاقة ارتباط حتمية ، للتساؤل عن شرعية الملكية الخاصة . لكنَّ مجموعة الظواهر التقنية والإقتصادية والإجتماعية ، التي تُوصَف بالثورة الصناعية ، الخالقة للبروليتاريا العمالية ، كانت ضرورية من أجل إعطاء الإشتراكية ، كحركة رئيسية في القرنين التاسع عشر والعشرين ، السياق الذي لن ينفصل عنها فيما بعد . لأن نمو الصناعة إذا وجد نفسه يتسارع بشكل استثنائي ، فإننا كنا نشهد أيضاً ، بشكل متناقض ، نمواً للبؤس ، ولما يُسمَّى « بالإفقار الصناعي » . إن ما كان بالإمكان ربحه ، على الصعيد السياسي ، منذ الثورة الفرنسية سيجد مقابله بعض الكوارث ذات الطابع الإقتصادي ، التي ستزيد من حدة خطورة الحياة اليومية لملايين الكائنات البشرية . ولهذا فإن الاحتجاج العمَّالي ضد الشر ، الذي كان في جوهره اقتصادياً ، كان يتجه لأنْ يأخذ أيضاً شكل تنديد بالبنية الرأسمالية للمجتمعات السياسية (يُقصد بتعبير الرأسمالية النظام الإقتصادي الذي يكون فيه رأس المال موضوعاً لملكية خاصة) .

لقد كان المقصود هو التنديد بتجاوزات النزعة الصناعية الوليدة التي تُركت وشأنها باسم مبدأ المنافسة الحرة المقدس ، المرتبط بشكل وثيق مع مبدأ المبادرة الفردية الحرة . إن مثل هذا النظام كان خليقاً بأن يتحول ـ وقد تحول في النهاية ـ إلى انفلات غير منظم للقوى العمياء (والصماء !) . وقد تبين بأن عملاً منسقاً في ميدان إنتاج وتوزيع الخيرات

المادية كان مؤهلاً بشكل كامل لأن يحل ـ لما فيه الأفضل ـ محل المبادرة الحرة للأفراد . إنه عمل ذو طابع إجتماعي يقوم به المجتمع في مجموعة أو على يد فئات متشاركة ، ويحل محل الكثرة الفوضوية للأعمال الفردية . بهذا المعنى ستحل الإشتراكية محل الفردية (شريطة توضيح أن معنىً إقتصادي بحت ـ وبالتالي لا فلسفي ولا سياسي ـ سيُعطى هنا للفردية ؛ لأن الفرد لن يكف مع ذلك عن الظهور ، على الأقل من حيث المبدأ ، كنقطة انطلاق للنظام الإجتماعي وكهدف أخير له ، في آن واحد) .

هذا هو المعنى الأصلي ، ومبرر وجود الإحتجاج المُسمّى بالإشتراكي الذي يجب رؤية أنه يعود ، لعالم تاريخي ، محدد جداً ، هو عالم الثورة الصناعية .

ولكن يجب أيضاً رؤية إلى أي حد (كبير !) كان ظهوره وسياقه الأولي مشروطين ، في أشكاله الفكرية وفي ما يُسمّى في أيامنا هذه « بديناميته » ، بالحركة الكبرى لأفكار الأنوار ثم بالثورة الفرنسية (بالرغم مما يمكن لهذه الثورة أن تكون سياسية للغاية ، أو تبدو أنها كذلك) .

إذا عدنا ، بالفعل ، للأنوار وإلى كل ما سيدخل ، بفضل الطاقة الثورية ، من روح الأنوار في مؤسسات فرنسا الحديثة ، فإننا ندرك أولاً أن منطق العقلانية المتحركة ، العقلانية الفاتحة ، هو الذي ينبغي أن يُحتفظ به في المقام الأول . لأنه سيصبح أحد المحركات الرئيسية لعالم المستقبل ، بما في ذلك الإشتراكية .

فضد التقاليد وسلطة الماضي والعقائد والأحكام المسبقة ، نادت الثورة ، على إثر الأنوار ، بجبروت العقل ، وباسم هذا العقل ستُشاد في فرنسا (في البداية) مؤسسات جديدة من كل الأنواع على أنقاض المؤسسات القديمة . لماذا استسلم كل هذا الجبروت أمام الجهل والظلم المرتبطين بنظام إقتصادي وإجتماعي ذي مظاهر متجددة ، ولكن مؤذية جداً في الغالب ؟ إننا نعلم ـ سيكتب (...) هالفي ـ بأن الجنس البشري يستطيع ، بفضل طاقته ، وبفترة واحدة أن ينتقل من نظام قديم جداً إلى نظام مختلف » . ولم يكن هناك من سبب يدعو لتمتع النظام الإقتصادي والإجتماعي (بما في ذلك الملكية الخاصة) بحصانة خاصة ودائمة في هذا الصدد . إن كل النظام كان موضوعاً لإتهام عقلاني أمام محكمة العدالة ومحكمة المنفعة العامة . إنه لم يكن هناك من سبب ، بعد إدانة المتهم ، وتعطيل قدرته على الإيذاء ، إن لزم الأمر ، لأن لا يُشرف نفس هذا الجبروت على إقامة آليات إقتصادية واعية وعقلانية (بشكل مختلف من الأساس) . لقد صممت هذه الآليات التوفيق بين المصالح بشكل أفضل مما كانت تفعله « العفوية

الإجتماعية » المرحومة التي تستند إليها المرحلة الإقتصادية . إن كل هذا يشكل حلماً حقيقياً للعقل ، لكنه حلم قابل تماماً للتحقيق ، ومن المناسب في النهاية تحقيقه !

إلاّ أن هذا لم يكن كل شيء . فعلى إثر الأنوار ، فتحت الثورة أيضاً الطريق لمنطق آخر كان يحمل في طياته نتائج إجتماعية وسياسية لا تقل ضخامة عن الأولى . إنه منطق المساواة .

إن الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق ، حسب تعبير إعلان عام 1789 . ولكن هل يمكن للمساواة فقط في الحقوق أن تكون كافية ؟ ألا تجازف بألاّ تكون إلاّ مجرد خداع للنظر لفائدة اللامساواة الفعلية الساحقة كما في الماضي إن لم يكن أكثر ؟ ألاّ يجب الوصول منها إلى المساواة الفعلية (« الهدف الأخير للفن الإجتماعي » كما كتب كوندورسيه) ؟ وكيف ، ضمن هذا المنظور ، يمكن تبرير الملكية الخاصة والإرث ؟ هل لإلغاء الإمتيازات من معنى حقيقي طالما أن امتيازاً سامياً ، يتنقل وراثياً ، ويُمتلك بموجب حق الولادة ، ما زال قائماً تحت اسم الملكية « المقدسة والتي لا يمكن انتهاك حرمتها » ؟ وإذا دُفِعَ هذا المنطق لحده الأقصى ، ورُفعت أكثر راية المساواة « الحقيقية » ألاّ يمكن الذهاب حد وضع التمييز العريق بين الحكام والمحكومين موضع التساؤل ؟

وإذا عدنا إلى الإقتصاد الإجتماعي ، وإلى قضايا الإنتاج والتوزيع ، فإن نفس منطق المساواة كان يريد بداهة أن يتلقى كل فرد حسب عمله ، وإنتاجه . وهنا أيضاً ، لماذا لا نذهب لما هو أبعد ، ونرفض كل مبدأ منافسة لكونه أرستقراطي ولا يقوم على المساواة ، ولماذا لا يُعطى كل فرد بحسب حاجياته من غذاء ولباس وسكن ، وبشكل متساوٍ بالنسبة للجميع ؟ هكذا يمكن تحقيق المساواة التامة[*]

(*) إيلي هاليفي (E. Halevy) ـ « تاريخ الإشتراكية الأوروبية » (Histoire du Socialisme européen) ـ باريس ـ Gallimard ـ 1948

ـ أ . لشتنبرغر (A. lichtenberger) = « الإشتراكية في القرن الثامن عشر » (le socialisme au XVIII^e siècle) ـ باريس ـ Alcan ـ 1895

ـ و « الإشتراكية والثورة الفرنسية » (le socialisme et la Révolution française) ـ باريس ـ Alcan ـ 1899

ـ ج . ل . تالمون (J. L. Talmon) = « أصول الديمقراطية الشمولية » (les origines de la démocratie totalitaire) ـ باريس ـ Calmann- lévy ـ 1966

ـ س . بوغلي (C. Bouglé) = « الإشتراكيات الفرنسية » (Socialismes français) ـ باريس ـ A. Colin ـ 1951

إن المسألة شاسعة ، فيما يمس الملكية ، في زمن الأنوار ، بين وجهة نظر مابلي (Mably) وروسو ووجهة نظر مورلي (Morelly) مؤلف « قانون الطبيعة أو الروح الحقيقية لقوانينها المهملة أو المجهولة في كل الأزمنة »

(Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu). (1755)

مابلي وروسو

لقد التقينا سابقاً بمابلي بصفته مُنظّراً لحقوق الأمة ومدافعاً عن « الملكية الجمهورية » . وقد أعاد نمو الإشتراكية الحديثة الإنتباه لشيوعيته النظرية التي صيغت من أجل عصر ذهبي وليس من أجل العالم الواقعي ، وتقوم على نقد أخلاقي للمجتمع والملكية

إن مابلي ، العدو اللدود للأمساواة في الثروات والأوضاع ، و « للبُخل » ، يُندد بالملكية باعتبارها مصدراً لكل المصائب التي ألمّت بالبشرية . وكان يداعب فكرة شيوعية الأموال « المتعة » ، بقصد تكوين مواطنين مختارين أكثر من الحصول على حصاد جيد وقد أخذ على الفيزيوقراطيين أنهم وضعوا السعادة في الوفرة ، في حين أنها كانت تكمن في الفضيلة ملعونة هي التجارة التي أدت لإخماد البساطة السعيدة في العادات ! ملعونة هي المصانع ! إن الوضع الذي يعيش فيه العامل الحديث كان في مثل تبعية وضع العبد (« إن الحرية التي يعتقد كل أوروبي بأنه يتمتع بها ليست إلاّ قدرته على قطع قيده ليعطي نفسه لمعلم آخر ؛ لقد جعلت الحاجة منهم عبيداً ، إنهم بالأحرى تُعساء مهما وفّر القانون لهم من وسائل البقاء . إن من قبيل اللعب بالعقل الزعم بأن الإنسان يكون حراً في البلاد التي يستعمل فيها مواطن مواطناً آخراً من أجل خدمته ، واحكم عليه بالقيام بأكثر الأشغال حقارة وقسوة بالنسبة للبشرية ») .

وإذا سئل مابلي ما هي العلاجات ؟ يجيب أولاً روح عامة لإصلاح الأخلاق يتغذّى منها المُشرّع (بالمعنى القديم ، من نموذج ليكرغ (lycurgue) إن هذا سيُبقي حاضراً في فكره دائماً ذكرى حالة الشيوعية السعيدة وغير القابلة ، من الآن فصاعداً ، للتطبيق إنه سيستلهم مثال الجمهوريات القديمة والأمم الحديثة الأقل فساداً ، الأمر الذي سيقوده لإطفاء الشهوات الناشئة عن البخل ، وبالتالي للتقليل من اللامساواة في الثروات (إن معيار حكمة قانون ما هو زيادة المساواة التي يوفرها للمواطنين) لكن هذا لايعني أبداً القول أن عليه أن يجرح حقوق الملكية لأن من المناسب ، باعتبارها قائمة ، أن يحترمها كأساس للنظام إن ما يجب القيام به إنما هو التحايل والدفع باتجاه المساواة

بطريقة عذبة وإنسانية ، وذلك في أي مكان سيصل إليه من المشرع . نعم ، إن من الممكن إقامة شيوعية الأموال على ضفاف أوهايو أو المسيسيبي ، وقد بنى أفلاطون جمهوريته ! ولكن في أوروبا ، لا — لأنه على فرض أن الأغنياء تركوا أنفسهم يُجرَّدون من أموالهم ، فإن المساواة لن تدوم نتيجة لعدم وجود الفضيلة لدى الفقراء — إن على الدولة أن تعطي المثال في قلة استعمال النقود — ويطالب مابلي بقوانين تحدد النفقات الكمالية بشكل محدود جداً ، وسنّة مراقبين مكلّفة تنفيذها — « وتّنوا قوانينكم بحيث أكون سعيدة بثروة وضيعة — أعيدوا في الثروات غير المفيدة إذا كنتم لا تريدون أن أنشغل بوسائل جمعها » — فليتم اللجوء للقوانين الزراعية ، مثل الجمهورية الرومانية ، التي عرفتها للأسف ، وهلكت لذلك — إفرضوا على الأغنياء الشروط التي سيتمتعون في ظلها بثرواتهم ، وامنعوهم من اضطهاد الفقراء — وأمّنوا للجميع وسائل البقاء !

إن الأمر لا يتعلق ، بالإجمال ، بالنسبة لمابلي إلاّ بأنْ يُضْمَنَ لكل فرد ، بفضل « نظام تشريع طويل » ، ما يمكن وصفه بسماحة الكفاف ، (لا أكثر ولا أقل) وذلك على غرار ما كان موجوداً في العصور القديمة التي لم تكن ، بالأحرى مفهومة بشكل جيد[1]

من روسو يُنتظر أكثر بكثير . ماذا بالضبط ؟ إن روسو ، كما نعلم بوفرة ، ليس بسيطاً — وقد كانت هناك دائماً نزعة لتبسيطه ، وجعله يقول ما كان ، بالحقيقة ، بعيداً جداً عن فكره

وهكذا فإن أي من يقرأ في الخطاب الثاني الجملة الشهيرة حول الإنسان « الأول الذي سَوَّرَ أرضاً ، وعنّ له أن يقول — هذه لي » ، يستطيع بصعوبة ألاّ يرى فيها اتهاماً موجهاً للملكية الخاصة ، قبر المساواة الطبيعية — والحدّ الأول في تقدم اللامساواة في الحالة الإجتماعية — ولكن لِنَقرأ بالأحرى التتمة حول « أن الأمور حينذاك كانت قد وصلت ، بوضوح كبير ، لنقطة لم تَعُد فيها قادرة على البقاء كما كانت » ، وحول أن من المستحيل على الطبيعة البشرية أن « تتقهقر » للوراء — أبداً لن نعود ثانية لأزمنة البراءة والمساواة بعد أن ابتعدنا عنها ؛ وحول أن الموضوع ليس أبداً موضوع « تدمير ما هو لك وما هو لي » ! وليعد القارىء « للعقد » ، و « للخطاب حول الإقتصاد السياسي » و « لمشروع دستور لكورسيكا » إذا أراد أن يعرف ويُقدِّر المواقف البنّاءة لروسو في هذا الصدد !

إن الملكية ، المفيدة والمحترمة في حالة المجتمع ، لا يجب أن تُنتهك بشكل

(1) أنظر — مابلي — « حول نظرية السلطة السياسية » (Sur la théorie du pouvoir politique) ـ مقدمة وحواشي ليبر فريدمان (Peter Friedman) ـ باريس ـ Editions sociales ـ 1975

تعسفي. ومع ذلك فإنها ليست، بحسب الخطاب الثاني، إلاّ نتيجة «لإتفاق ولتأسيس بشري» (وليست أبداً حقاً طبيعياً كما كان لوك يُعلّم ضد هوبس). إنه من حق الدولة، بالتالي، أن تملي فيما يتعلق بها القواعد العامة التي تحلو لها، وأن تُنظّمها كما يحلو لها في لحظة ما من وجودها، لأن «السيد لا يمكنه أن يُلزم نفسه بنفسه». ومن هنا تنبع النتائج التالية:

إن على الدولة أن تمنع اللامساواة القصوى، ليس من خلال الاستيلاء عنوة على «خزائن المُلاّك»، وإنما بالعمل بكل الوسائل على الحيلولة دون تضخمها». إن الإستقامة الصارمة هي قانونها، فلتعمل على بسط العدل بين الجميع، وخاصة على «حماية الفقير من طغيان الغني» إن «الشر الأكبر» يحصل عندما يُراد الدفاع عن الفقراء واحتواء الأغنياء. لأن كل قوة القوانين لا تُمارس إلاّ على «الطبقة الوضيعة». إن هذه القوانين تكون عاجزة على حد سواء أمام خزائن الغني وبؤس الفقير، فالأول «يتملص منها، والثاني يفلت منها». وبالإجمال، وبغض النظر عن كل الوسائل التقنية (التي يشير إليها في خطاب حول الإقتصاد السياسي، ويُعطي عنها كل التوضيحات) فإن روسو يعتزم أن يناضل ضد لا مبالاة المواطنين تجاه مصير الشيء العام، ويريد أن تحتوي «ضمن حدود ضيقة المصلحة الشخصية التي تعزل كثيراً الأفراد الذين تُضعف الدولة نتيجة لقوتهم، وليس لديها أي شيء تأمله من إرادتهم الطيبة». إلاّ أن مثل هذه الأهداف تتضمن من جانب هذه الدولة القيام بما يمكن وصفه «بعمل أخلاقي عام» مُستوحى (هل يجب الإشارة لذلك؟) من الجمهوريات القديمة.

وعندما يصبح روسو، بصفته مشرعاً بالمناسبة، الكورسيكيين، فإنه يُلحّ عن قصد على «أنه لا يريد أن تكون الدولة فقيرة»، «وإنما أن تمتلك بالعكس كل شيء، وأن لا يكون لكل فرد حصته من الخير المشترك إلا بما يتناسب وخدماته. إن فكره لا يتجه لتدمير الملكية الخاصة بشكل مطلق لأن هذا مستحيل، وإنما لإحتوائها ضمن أضيق الحدود، ولإعطائها مقياساً وقاعدة ومكبحاً يحتويها ويوجهها ويسيطر عليها ويجعلها دائماً خاضعة للخير العام. وبكلمة واحدة، تكن ملكية الدولة كبيرة قوية لأقصى حد ممكن، وملكية المواطنين صغيرة وضعيفة لأقصى حد ممكن»!

ويمكن القول أن الحد الأقصى من الجرأة الإجتماعية لروسو توجد، ليس في الخطاب الثاني، وإنما في هذا المشروع الموضوع لكورسيكا، الذي يريد أن يجعل منها جمهورية زراعية من الطراز القديم، يقوم المبدأ الأساسي لإزدهارها على «أنّ يعيش كل الناس من دون أن يغتني أي شخص»: جمهورية لا يمكن لأي فرد فيها أن يمتلك أكثر من كمية محدودة من الأراضي؛ وتكون فيها المبادلات والهبات والوصايا مُراقَبة، بغية

الحيلولة دون القضاء قريباً على قاعدة مُهيِّأة لأنْ تقيم ، خلال مدة ما من الزمن ، نوعاً من المساواة في الأموال . إن مثل هذه التدابير يمكن أن تُوصف بالإشتراكية . لقد أوحى البعض أيضاً بأن روسو ، في حضور شعب ، أقل فساداً بقليل من الشعوب الأخرى ، وأقل بعداً بقليل عن السعادة ، كان يعتبر أن لا شيء بإمكانه أن يُقرِّب أكثر من مثل هذا النظام للأموال . إن من حظ الكورسيكيين أنهم احتفظوا بعدد كبير من « فضائلهم البدائية » ! لقد كانت هذه الفضائل تُسهِّل كثيراً قيام الدستور المُقترح إلاّ أنه تنبغي الإشارة إلى أن روسو عندما تناول شؤون البولونيين ، حرص على أن يوجه إليهم نصائح أكثر تعقلاً ، متذرعاً لذلك « بالمسافة الشاسعة للثروات التي تفصل بين السادة الإقطاعيين وصغار النبلاء . . . الأمر الذي يُشكّل عقبة كبيرة أمام الإصلاحات الضرورية التي تجعل من حب الوطن الشغف المسيطر ! »[1]

مورلي

إذا أردنا الآن تحديد موقع مورلي والمدينة المورللية ، باختصار ، بالمقارنة مع روسو ومابلي ، فإن السطور التالية ستكفي لذلك . « لا شيء في المجتمع ستعود ملكيته بشكل خاص لأي شخص ، إلاّ الأشياء التي سيستعملها سواء لحاجاته وملذاته أم لعمله اليومي . إن كل مواطن سيكون إنساناً عاماً يقتات ويُمال ويشتغل على حساب الجمهور . إن كل مواطن سيُساهم من جانبه في المنفعة العامة حسب قواه ومواهبه وعمره »

لقد سبق لمؤلِّف قانون الطبيعة (Code le la Nature) لعام 1755 ، الذي نُسِب طويلاً لديدرو ، أن نشر قبل عامين يوتوبياً بعنوان الباسيلياد (la Basiliade) . واعتزم في هذه المرة أن يقترح « نموذجاً للتشريع » اعتبره متفقاً مع « نوايا » الطبيعة . ورأى أن القوانين الثلاثة التي وضعها « بالأساسية والمقدسة » ستكون مُهيأة « لقطع جذور العيوب وكل شرور المجتمع (ولهذا يضعها إلى جانب القوانين التوزيعية أو الإقتصادية وكل فئات القوانين الأخرى ، باعتبارها مُعبِّرة عن « جوهر المذهب » وغير قابلة للنقاش وللتغيير) . ونظراً لأن الخطر الأسوأ الذي يمكنه أن يُهدد هذا « المعرض للناس السعداء » ، يكمن في عودة بالقوة إلى « الملكية المكروهة » مهما كان شكلها ، فإنه يعود للقوانين الجنائية أن تنص على عقوبات مرعبة ضد كل « مجنون ساخط وعدو للبشرية » . . . يُرى في هذا الطريق الضال . إننا ندرك بالتالي أن قوانين التربية تثابر على أن تصحح بحكمة وتتدارك « عيوب الطفولة التي يمكنها أن تميل إلى روح الملكية » . وإذا لم يكن

---

(1) روسو : الأعمال الكاملة ـ Pléiade ـ المجلد 3 ـ 1964 ـ ص 164 ـ 258 ـ 262 ـ 931 ـ 964

هناك شيء ، حسب القوانين المقدسة ، يُباع أو يُتبادل بين المواطنين ، باعتبار أن كل الأشياء « ستوزع » على كل أب أسرة لإستعماله واستعمال أولاده ، فإن القاعدة ستكون مختلفة بين الأمم التي تهتم بشكل متبادل بإنتاجها « إن هذه التجارة وحدها ستجري بواسطة التبادل والتدخل بين المواطنين الذين سيجنبون كل شيء بشكل مشترك » ؛ لكنه ينبغي الاهتمام بشكل دقيق (أضاف قائلاً) بأن لا تُدْخِلَ هذه التجارة أي ملكية مهما قَلَّ شأنها في الجمهورية ».

لئِنْ تكن المدينة المورللية قمعية وطغيانية بشكل فريد (كما هو مناسب لكل مدينة يوتوبية !) فهذا مما لا جدال فيه وإذا كانت صيغته كل قيادة عامة تتجلى ، حسب المؤلف ، في عبارة « العقل يريد ، والقانون يأمر » ، فإنه يجب الإقرار بأن القانون يأمر كثيراً وهو يأخذ بالحسبان أن تربية الأطفال ستكون حريصة على نمو عقلهم ، وأنها لن تعرض عليهم « شيئاً إلاّ إذا جعلتهم يفهمون بأنه أمر معقول »[1]

إن مورللي ، الكاتب المثمر ، الذي شُبِّه بالأستاذ الغامض في كلية فيتري لوفرانسو (Vitry-le-François) سُوَيارس ، من خلال « قانونه » ، تأثيراً أكيداً على النصوص المتقدمة والمتعطشة للعمل - ومنها ، بشكل دقيق ، بابوف (Babeuf) .

« أن الزهرة الحمراء التي تسطع في نهاية هذا الجذع هي البابوفية »

س . بوغلي[*] (C. Bougié)

المؤامرة من أجل المساواة المُسمّاة بمؤامرة بابوف (1796)

تحت هذا العنوان ، وبعد اثنين وثلاثين سنة ، في 1828 ، قام فيليب بيوناروتي (Philippe Buonarroti) - أحد المتآمرين الذي حكمت عليه المحكمة العليا في ڤاندوم بالنفي فقط - بالوفاء بالوعد الذي قطعه على نفسه تجاه رفيقيه بابوف ودارتيه (Darthé) اللذين حُكم عليهما بعقوبة الموت إنه الوعد بأن ينضم لذكراهما من خلال كتابة القصة الصحيحة « لنواياهما المشتركة » ألم يكن من العدل (يُلاحظ المؤلف في المقدمة) أن « يُعرف الحزب الديمقراطي في النهاية بالوانه الحقيقية » ؟

ولد فرنسوا - نويل بابوف عام 1760 في سان كونتان (Saint-Quentin) وفي

(1) « قانون الطبيعة » - باريس - (Edition Raymond Clavreuil) - 1950

(*) في « الإشتراكيات الفرنسية » - المرجع السابق ذكره - ص 52 بعد « الجذع » يقصد المؤلف « حركة التفكير » التي حدثت ، في ظل الثورة ، المالكية « حتى من حيث المبدأ » ، والتي وصفها بأنها « أيديولوجية جديدة في طريقها لأن تولد ، ومخصصة للدولة الرابعة ومؤدية لمفاهيم إشتراكية بنوع خاص »

أواخر 1784 عميل مفوضاً في روا أون سانتير (Roye en Santerre) بمقاطعة بيكاردي (Picardie) وكان عليه بهذه الصفة، وكخبير في الملكية الإقطاعية، أن يبحث في مستودعات القوانين على الحقوق والامتيازات التي أهمل تطبيقها أو أسيء إحصاؤها وكتب، فيما بعد، «بأنه اكتشف في غبار المحفوظات العائدة للسادة الإقطاعيين، الأسرار الرهيبة لاغتصابات الطبقة النبيلة». وقد نشر في عام 1786 مذكرة حول تصريف الإقطاعات (Mémoire sur la manutention des fiefs)، وصفها هو نفسه، في العنوان، بأنها يمكن أن تكون هامة بالنسبة لملاك الأراضي والإقطاعات». ثم عمل نشر «سجل مساحة دائم» (cadastre perpétuel) سيظهر خلال صيف 1789، وسيهديه إلى الجمعية الوطنية الفتية، بعد أن قدّم له بخطاب تمهيدي شرح فيه بجزالة موضوعه: «تأمين توزيع دقيق جداً للأعباء المشتركة بين كل أعضاء التجمع السياسي». وهذا مع الترصيع بأنه رصد نفسه لعملية كتابة المؤلف «إكراماً للمضطهد». لقد وبّخ «الأحكام المسبقة»، «أبناء الجهل»، آباء الاغتصاب، أعداء القوانين العامة التي رسمتها الطبيعة، والعقبات في وجه الحفاظ على «كفاف صادق» وعلى بساطة الأخلاق. وأنكر أنه يريد أن يُقيم ثانية «المساواة البدائية» بشكل دقيق، لكنه طالب «بنجدات مُشرّفة» للتعساء نجدات كتلك التي يمكن أن يُنظر إليها كتدابير لائقة «بمتساوين»، والتي من شأنها أن تمنع بعض هؤلاء المتساوين من الوقوع ثانية في الفقر «المثير للتمرد»، الذي جعلتهم الشرور المتراكمة للقرون السابقة يمشون فيه نجدات ما زال الأغنياء مصممين، للأسف، على رفض القيام بها! إننا نتعرف في كل هذا، وبريشة إنسان يُعرّف نفسه بأنه «غريب» بشكل غير عادي، عن تأمل فكري تُغذّيه قراءات معروفة (منها، بالتأكيد، مؤلفات روسو. لقد سمّى بابوف ابنه باسم أميل!) ولنشر أيضاً لحدة نبرة التمرد لدى هذا الرجل الذي فقد عمله، فتوجه في روا لممارسة عمل ثوري على الصعيد المحلي، واشتغل بالصحافة وبالسياسة ثم أصبح مستخدماً في إدارة التموين والذي تخلّلت حياته فترات من الإقامة بالسجن[1]

لقد استغرقت الإقامة الأولى، في الكونسياجري (Conciergerie) نحو شهرين

---

(1) بيوناروتي «مؤامرة من أجل المساواة» مقدمة ج. لوفيفر (G. Lefebvre) باريس (Editions Sociales – 1957

- ج. برهات (J. Bruhat) «غراكوس بابوف والمتساوون» (Gracchus Babeuf et les Égaux) – باريس L. A. Perrin – 1978

- بابوف «نصوص مختارة» (Textes choisis) – مقدمة وحواشي لكلود مازوريك (Claude Mazauric) – باريس – Editions Sociales – 1976

من عام 1790 (أوقف بابوف في 19 أيار ، ثم أُطلق سراحه في بداية تموز ، بفضل تدخل مارات (Marat)) وفي عام 1793 ، أوقف في 11 تشرين الثاني ، وأطلق سراحه في 7 كانون الأول أما في عام 1794 ، فاعتقل من نهاية كانون الثاني إلى 18 تموز (منها عشرة أيام قبل 9 ترميدور) ، أي بحوالي ستة أشهر جديدة من السجن بعد ذلك أطلق بابوف صحيفة حرية الصحافة (Journal de la liberté de la presse) التي تلتها صحيفة « محامي الشعب » (Tribun du Peuple) (أو « المدافع عن حقوق الإنسان » (le défenseur des droits de l'homme)) هنا يظهر اسم غراكوس إن بابوف ، الذي كان هدفه المساوي يكمن ، كما يشير لذلك ، في إبراز إنه كان يريد « السعادة المشتركة » بنفس القوة التي كان يسعى بها إليها أكثر الناس تراخة في جمهورية روما القديمة ، وإن كان ذلك بوسائل مختلفة ، يُعلن بأنه « سيقف من الآن فصاعداً حصراً تحت وصاية الغراكوسيِّين »[*] وإذا كان عليه ، هو غراكوس بابوف ، أن يموت ، شهيداً بدوره لإخلاصه ، فإنه يعلن بأنه سيكون « سعيداً سلفاً » لذلك

وسيكون بابوف بالفعل هذا الشهيد وبانتظار ذلك ستشهد نهاية عام 1794 بالنسبة له إقامة جديدة في السجن ، من أواخر تشرين الأول وحتى 18 كانون الأول والسبب هو الموقف المعادي من أحداث ترميدور الذي اتخذه في النادي الإنتخابي (Club électoral)[**] أما في عام 1795 ، فقد سُجن لمدة ثمانية أشهر ، من شباط إلى تشرين الأول ، بسبب « التحريض على التمرد والقتل والدعوة لحل الجمعية الوطنية » وقد كانت هذه الأشهر الطويلة حاسمة لأن « بابوف جديد » (على حد قول جد بروهات) هو الذي خرج من السجن في تشرين الأول « إن مرحلة ما قبل تاريخ المؤامرة » على الأقل ، إن لم نقل « تاريخها » ، كانت قد بدأت

إن بابوف ، المتحرر من السجن ، لم يكن مستعداً أبداً للثقة بمجلس المديرين (le Directoire) الذي تولى السلطة إن دوره ، بالعكس ، كان يكمن في إثارة « حنق » الشعب « وغضبه » ضد النظام وقد قام بهذا الدور بنشاط . لقد نشرت صحيفة

(*) الغراكوسيان (les Gracques ou Gracches) اسم لشقيقين ، كانا محاميين وخطيبين في روما القديمة تيبريوس (Tiberius) (الذي ولد في عام 162 وقتل في 133 ق م) وكايوس (Caius) (الذي ولد في عام 154 وقتل أثناء تمرد حدث في عام 121 ق م) وقد حاول الاثنان ، بإصدارهما لبعض القوانين الزراعية ، كبح جشع الأرستقراطية الرومانية التي استولت على القسم الأعظم من الأراضي المستولى عليها من العدو (المترجم)

(**) في 9 و10 ترميدور (Thermidor) من العام الثاني للجمهورية (الموافقين لـ 27 و28 تموز 1794) وقعت الأحداث الثورية التي أدت لسقوط روبسبيير وإعدامه (المترجم)

« محامي الشعب » ، التي عادت للظهور بنجاح ، في تشرين الثاني 1795 « بيان العامة » (le Manifeste des Plébéiens) المتقد بالإيمان يجب إقامة المساواة الفعلية ، وإعلان « القانون الأول الحقيقي للطبيعة » ؛ ورؤية هدف المجتمع ؛ ورؤية السعادة المشتركة ! لتنشب المعركة حول فصل الملكية كما حول فصل المساواة ، ولتأخذ « هذه الحرب العظيمة التي يشنها الجمهور ضد الفقير ، أخيراً لوناً أقل دناءة » ! ولنشر هنا أيضاً لأثر الدعاية البابوفية في نادي بنتيون (Club du Panthéon) فقد أصبح هذا النادي ، نتيجة تأثره المتزايد بهذه الدعاية ، أكثر فأكثر عداءً للحكومة ؛ وأخذ ينظم محاضرات حول المقالات المتبعة لـ « محامي الشعب » وعندما قرر مجلس المديرين ، الذي أوقف زوجة بابوف ثم اضطر لإطلاق سراحها ، إغلاق نادي بنتيون هذا الذي أصبح « كهفاً حقيقياً لقُطّاع الطرق » وقد تولى الجنرال بونابرت ، بصفته قائداً لجيش الداخل ، القيام بهذه العملية ، في 28 شباط 1796 (قبل يومين فقط من تسميته قائداً لجيش إيطاليا) لكن الذي سيرى النور ، بعد شهر من إقفال هذا النادي التحريضي (في 10 جرمينال من العام الثالث ، الموافق لـ 30 آذار) والذي سيبدو ، في تطوراته اللاحقة ، رهيباً إلى حد كبير ، إنما هو بالفعل تأسيس « مجلس سري للسلامة العامة » (Directoire secret de salut public) من بابوف وأنتونيل (Antonelle, ، وسيلفان ماريشال (Sylvain Maréchal) وفليكس لوبلوتيه (Félix lepelletier) فقد صمم هؤلاء على « توحيد جهود أبناء الديمقراطية وتمكين الشعب من ممارسة حقوقه » . الأمر الذي يعني : أن يضمنوا له « المساواة بلا تقييد ، وأكبر قدر ممكن من السعادة للجميع ، مع التأكيد على أن هذه السعادة لن تُنتزع منه أبداً » ؛ أي بالإحالة العودة لاستئناف « العمل الذي حُطّم في 9 ترميدور » ، مع اعتبار دستور عام 1793 كنقطة تجمع لكل الجهود وقد عيّن هذا المجلس السري أو اللجنة الثورية إثني عشر وكيلاً ثورياً (مكلفين بالعمل على إعداد شعب باريس للهجوم) وجملة وكلاء عسكريين (على رأسهم جورج غريزل (Georges Grisel)) سيحملون وعوداً معسولة للقوات المتمركزة حول باريس وبداخلها والتي يمكن لمقاومتها المحتملة أن تُفشِل كل شيء .

إلا أنَّ الذي سيُفشِلُ كل شيء ، إنما هو غريزل ، « يهوذا » الخائن ففي صباح 21 فلوريال من العام الرابع (10 أيار 1796) ، وبناء على وشايته ، تم إيقاف أغلبية المتآمرين وقيل للباريسيين حينذاك بأن الأمر يتعلق باعتقال بعض « السارقين » وقد نُقل المعتقلون إلى فاندوم حيث قُدّموا لمحكمة العدل العليا التي نص على إحداثها دستور العام الثالث ، باعتبارها المحكمة الوحيدة المختصة نظراً لأن نائباً في مجلس الخمسمائة ، وهو دروّي (Drouet) ، دروّي الشهير الذي كان قد تعرّف على لويس السادس عشر وهو يحاول الهرب ، كان من بين المتهمين) حينذاك بدأت حملة إيطاليا التي تُوّج فيها

بالمليون بأكاليل المجد . وقد لاحظ بيوناروتي بحزن « أن حب الحرية بدأ منذ ذلك الحين يُخلي مكانه ، في قلوب الفرنسيين ، لحب المجد العسكري والفتوحات » . لقد حال هذا الأمر دون نجاح المؤامرة . وأعاد « للجمهورية القوة التي عرفتها في سنواتها الأولى » ؛ تلك القوة المرتبطة ، في فكر المؤرخ المتحمس للبابوفية ، بهذه المساواة المقدسة العزيزة جداً على المتآمرين والتي كان من شأنها بالفعل ، برأيه ، « أن توفق بين كل الحاجات الحقيقية ، وأن تعطي للمجتمع شكلاً حراً وسعيداً وهادئاً ودائماً(١) » .

المساواة والمشاعية

منذ أمد طويل - يقول بيوناروتي - كان يتجابه نظامان اجتماعيان : نظام الأنانية ونظام المساواة . ففي هذا الجانب يقف أنصار الغنى والتمييز (نظراً لأن الحرية لم تكن ، في رأي الكثير من الناس ، شيئاً آخر « غير القدرة اللامحدودة على التملك » ؛ وأن ازدهار الأمم كان ينجم ، في نظر الكثير من الكُتّاب ، « في التحليل الأخير عن الجشع القلق والذي لا يُروى للمواطن » ، فقد حُرِمَتْ الفئة التي لا تملك أي ثروة ، والأغلبية الساحقة من الأحرار المحكوم عليهم باستمرار « بالأشغال المضنية » ، حُرِمت من ممارسة الحقوق السياسية » ؛ وأصبح البؤس والجهل والعبودية ؛ في الواقع ، من نصيبهم) . إن هذا الجانب هو الجانب الذي تقوم فيه كل المشاعر والأعمال على « المصلحة الشخصية البحتة والمستقلة عن كل علاقة مع الخير العام » . وهذا وصفه بيوناروتي بالأنانية أو بالأرستقراطية . مقابل هذا النظام وضده ينتصب نظام المساواة ، الموضوع ، في المقام الأول ، في رصيد روسو ، مع أنه كان ، في الحقيقة ، ومنذ أقدم العصور « موضوعاً للأمنيات السرية للحكماء الحقيقيين » ، وأنه عرف مدافعين بارزين عنه ، من أمثال مينوس وأفلاطون وليكرغ و « مشرع المسيحيين » ثم ، في عهد قريب منا ، توماس مور ومونتسكيو ومابلي وروسو . الموجِّه الذي لا يُنسى الذي يُعدِّد بيوناروتي بإطراء مساهماته الثمينة . ويخلص للقول بأن « القلوب الطاهرة التي توجهها نفوس مستقيمة » هي التي يجب عليها ، بالضرورة ، أن تهتم بالانتصار الكامل لنظام المساواة هذا .

إننا سنكبّ ، في هذا الصدد ، على بيان المتساوين الشهير الذي ألّفه ، في زمن المؤامرة ، سيلفان مارشال الكاتب المعروف بنزعته الإلحادية ، وعضو اللجنة الثورية . ورغم أن هذه الوثيقة تستحق (في رأي ج . بروهات) أن تصنف « في عداد النصوص

---

(١) انظر ج . بروهات (المرجع السابق ذكره)

الإشتراكية أو الشيوعية الكبرى » ، إلاّ أنها لم تجد طريقها للنشر ، على ما يبدو ، بسبب جملتين مُفرطتين برأي المتآمرين : الأولى تقول « لتتلاشى ، إن كان يجب ذلك ، كل الفنون شريطة أن تبقى لنا المساواة الحقيقية » ، والثانية « اختفي أخيراً أيتها التمييزات المثيرة بين الأغنياء والفقراء ، بين الكبار والصغار ، بين المعلمين والأجراء ، بين الحكام والمحكومين ! » ولكن كم من جمل أخرى في هذا البيان تعرض نبرتها المسعورة ! منها على سبيل المثال :

« إن الثورة الفرنسية ليست إلاّ المقدمة لثورة أخرى أكبر بكثير ، وأكثر أبهة ، وستكون الأخيرة فَلْتلغى كل التمييزات بين البشر غير تمييزات السن والجنس ! ولأن لكل البشر نفس الحاجات ، ونفس الملكات ، فَلْتُعطى لهم إذن تربية واحدة ، وتغذية واحدة ! إن الفوضى السياسية تهيمن منذ قرون كثيرة ، فليُعد كل شيء للنظام ، وليأخذ مكانه ثانيةً ! ولتنتظم عناصر العدالة والسعادة ، استجابة لصوت المساواة ! لقد حانت لحظة تأسيس جمهورية المتساوين ، هذا الملجأ الكبير المفتوح أمام كل البشر . إن أيام التصحيح العام قد وصلت » .

لقد كانت المساواة إذن هي الفكرة المحركة لهذا المشهد التمردي الذي انتهى بمأساة . إن البابوفية عبارة عن تفاقم للإتجاهات الداعية للمساواة ، والمنهمة بمآثرها بالنزعة اليعقوبية . لكنها كانت تتضمن أيضاً ، وبطريقة مدهشة ، تطلعاً نحو نظام المشاعية أو الشيوعية . إنه تطلع يمكن التأكيد بأنه كان مهيمناً لدى بابوف نفسه ، قبل أي مُنظِّر للسعادة المشتركة ، التي كانت قد عدَّت ، شخصياً ، ومنذ وقت مبكر ، حلماً بدولة المستقبل التي تقوم على المساواة ، وتكون في نفس الوقت ، مُنظَّمة بشكل منهجي وفق المبدأ المشاعي . بحيث أنه كان ، في عام 1796 ، قد نضج بما فيه الكفاية ليصبح ، من كل النواحي ، رئيساً للتمرد ، ويبدو ، حسب تعبير موفق ، « كموريللي وقد أصبح رجل عمل » ، والذي كان فكره يتسلسل كما يلي :

إن أي شخص يجب ألاّ يتجاوز الحد الأدنى من الاستهلاك الذي لا بد منه لأنه لا يمكن لأحد أن يكون لديه الكثير إلاّ إذا لم يكن لدى الآخرين ما يكفي . إن جذور الأنانية لا يمكن أنْ تُقتلع ، و« المساواة في المتع » لا يمكن أن تقوم إلاّ بإلغاء الملكية الخاصة . إن إدارة مشتركة يجب أن تُوجد وإن كل فرد يجب أن يلتصق بما لديه من موهبة ، وبالصناعة التي يعرفها ، وسيُجبر على إيداع ثمرة عمله في مخزن مشترك وسيُقام إدارة بسيطة للإهتمام بمواد المعيشة ، تُمسك بسجل لكل الأفراد وكل الأشياء بهمة

القيام بعملية توزيع لها ، تقوم على مساواة دقيقة جداً ، وإيداعها في منزل كل منهم وهكذا ، ستوضع منتجات الزراعة بين أيدي الناس بصفة مشتركة . ولكن لن يُسمح لكل فرد بامتلاك أي قطعة من الأرض . من هذه الشيوعية الزراعية ، ينتقل بابوف طبيعياً إلى شكل من الجماعية (collectivisme) الصناعية . ويُضاف ، بسرعة ، لاستغلال الأرض (الذي يؤمّن مواد البقاء) بناء الأبنية ، والأثاث وصناعة الأقمشة . وهي من المهمات الملائمة الجديدة بالنسبة للإدارة ، والتي تشكل بداية لتشريك (socialisation) الصناعة بعد تشريك الزراعة ! وأخيراً ، وحسب تعبير بابوف ، « ستأتي مشاعية الأعمال بعد مشاعية الأموال ، لأن هذه الأخيرة تلو وضع أدوات العمل مهما كانت موضع الاستعمال المشترك » . إنها الضمانة المزدوجة ، كما نرى ، للسعادة المشتركة التي جعل منها إعلان الحقوق الصادر في عام 1792 « هدفاً للمجتمع » (المادة الثالثة)

ويمكن اعتبار أن هذه البابوفيه تقدم القليل من العناصر الأصيلة بالنسبة للمخططات اليوتوبية السابقة . ولكن يجب القول بأن هناك بين أحلام الملاحمة الذين لا يتحملون أي مسؤولية ، ومحاولة التمرد المنظّمة ذات الأهداف الثورية ، هُوّة قام بابوف وأتباعه باجتيازها . فمعهم ظهر ، للمرة الأولى في شكل حركة مدبَّرة كانت تستهدف تقويض المجتمع القائم تقويضاً مباشراً ـ وترفض كل مجاملات الإنتهازية السياسية ـ ، هذا المنطق المزدوج المُسمّى بمنطق العقلانية الأخيرة والمساواة الحقيقية ، والذي كان مصدراً قوياً لديناميكية مزدوجة[1] .

ولنضف بأنه كان على هؤلاء البابوفيين أن يتأملوا في المشكلة الأقل يوتوبية ، مشكلة السلطة . فنظراً لعدم إمكانية الحصول على أصوات كل الفرنسيين ، ونظراً لعدم حكمة ترك الأمة ، ولو للحظة ، بدون مُوجِّه ، كان من الضروري إسناد الحكومة لسلطة مؤقتة . إن تسمية أعضاء هذه الحكومة من قبل متمردي باريس كان « أفضل وسيلة لإعادة كل الاحترام المتفق مع الظروف لسيادة الشعب » (أما سيتوو البية فهم أحرارٌ في التنديد بتعدي قطاع الطرق في باريس على حقوق السيد !) . ولكن ما هو الشكل المؤقت الذي سيُقترح على الشعب الباريسي المتمرد ؟ إن شكل الديكتاتورية على طريقة روما القديمة ، المُسنَدة لرجل واحد ، هو أكثر مواطن « ماصل في الجمهورية » ـ والذي سيجعل باريس المتمردة تتبنى مخططه ـ كان يصطدم بالاعتراضات التي يمكن التكهن بها (ومنها التشابه الشديد بينها وبين الملكية !) . ولهذا استُبعد لصالح هيئة قليلة العدد . إن « بيان التمرد » الذي كان على شعب باريس أن يُقرّه كان ينص على اجتماع

---

(1) جد . بروهات ـ المرجع السابق ـ ص ، 121

هذه الهيئة في جمعية عامة ، في ساحة الثورة ، بعد « تدمير الطغيان » . وهناك (كما سيقول بيوناروتي) ستوجِّه الدعوة لإحداث « سلطة مؤقتة » ، مكلَّفة باختتام الثورة وبالحكم ريثما يعهد بها إلى المؤسسات الشعبية لنشاطها »[1]

إن من البديهي أن نميل للحديث هنا عن ديكتاتورية البروليتاريا ، على الأقل في الفكر ، ولأنْ نرى ، مع ماركس ، في البابوفية « أول حزب شيوعي عامل » . ولكن يبدو أن الفضل الحقيقي لبابوف وأتباعه يكمن في أنه وَرَّث الفكر ما بعد ـ الثوري (Post– révolutionnaire) تصور ما قبل رأسمالي « مُسبق » (une «anticipation» pré- capitaliste) حول الحركات الإشتراكية التي نشأت فيما بعد والتي كانت متطابقة مع النمو غير المضبوط للقوى المنتجة ، وذلك بعكس الأماكن ، المتخلفة تقنياً ، لكل من روسو ومابلي وموريلي إن هذا الإرث سيصبح عملياً معقل بيوناروتي ، الذي وفى ، في عام 1828 ، بالوعد الذي قطعه على نفسه ، في عام 1796 ، تجاه بابوف ودارتيه ، وهما جالسان على مقاعد المحكمة العليا في فاندوم ، أمام « المحاكم الأرستقراطية التي ستضرجها »[2]

في عام 1828 ـ يلفت بيوناروتي في مقدمته النظر إلى أن المذاهب السياسية « الحالية » تقع على بُعد « مسافة لا محدودة » من تلك التي بشر بها ديمقراطيو العام الرابع للجمهورية الفرنسية ليس هناك ما هو أكثر صحة من هذا القول إذا كان المؤلف يفكر في عهد عودة الملكية (في ظل شارل العاشر) وفي أوروبا الحلف المقدس ولكن ألن يتجه هو نفسه ليحدثنا عن روبير أوين (Robert Ouven) ، هذا الرجل « الكريم » الذي حاول أن يطبق ، بوسائل مختلفة ، في إنكلترا وأمريكا ما لم يستطع تنفيذه في فرنسا « ديمقراطيو العام الرابع » ؟ (وإنكلترا الأوينية ستكون إنكلترا « شرعة الشعب » بعد ذلك بعشر سنوات !) أما فيما يتعلق بفرنسا نفسها ، التي كانت تتطلع لتنظيم اجتماعي جديد ، فكم كان شديداً إرث سان سيمون ، الذي توفي قبل ثلاث سنوات ، في عام 1825 ! وهذا دون إهمال الدور الريادي الفريد جداً لشارل فورييه (charles Fourrier) (الذي أصبح بدوره راعياً لمدرسة) والذي ظهر الكتاب الأول له منذ عام 1808 ، ثم قام في 1829 بنشر « العالم الصناعي والمجتمعي الجديد » (Nouveau monde industriel et sociétaire) لقد كان من حق بيوناروتي إذن ، في عام 1828 ، أن يأمل طالما أنه كان من المهم ، منذ ذلك الحين ، أن يُدخل في الحسبان ما سبق .

في حين أن هؤلاء « الرواد » الإشتراكيين (والمقصود بذلك سان سيمون

---

(1) بيوناروتي ـ I ـ ص 124

(2) بيوناروتي ـ المقدمة ـ ص . 19

وأتباعه ، وأوين وفورييه) الذين وصمهم ماركس وإنجلز « باليوتوبيين » (أو الخياليين) ، لم يهتموا بما فيه الكفاية بمسألة السلطة ، بقي بابوف ، بالعكس ، وفياً لخط الثورة الفرنسية التي كانت أولاً وأساساً ثورة سياسية . ولكن مع مرور الزمن أصبح من العسير تصور إمكان بقاء التطلعات الإشتراكية البحتة في فرنسا بمعزل بشكل دائم عن التقاليد الثورية (إذا تحدثنا سياسياً) « للأمة الكبيرة » . بحيث أن كوكبة من المنظرين الذين يعلنون انتماءهم للإشتراكية استمرت في العمل حتى عام 1848 ـ أي بعد نحو عشرين سنة من ظهور كتاب بيوناروتي الإنتقامي ـ عن صيانة الأمل المعروف ، والمتمثل بانتظار الثورة الجديدة ، الضرورية والخيرة ، التي ستكرس من جهتها الزواج بين الجانب السياسي والجانب الإقتصادي والإجتماعي .

ولماذا يحدث هذا بشكل أساسي في فرنسا ـ وفي فرنسا ، بشكل أساسي ، في باريس ؟

في فرنسا ، لأنه فيها « فقط انعقدت تطورات الفلسفة مع تطورات العلاقات الإقتصادية والعلاقات الطبقية ، وأدت إلى إحياء المجادلات الكبيرة حول الإشتراكية التي دفعت الطلاب نحو المتاريس ، والعمال نحو الدراسات المذهبية ، والتي جعلت من المهندسين مبتكرين للمشاريع الإجتماعية ، وحرّكت تفاعلاً جدلياً بين القوى وبين الأفكار » . وفي باريس ، لأن المركزية الفرنسية كانت تعطي للعاصمة أهمية استثنائية ، كرّستها ، مرة أخرى ، الأحداث المهمة للثورة الكبرى ، وذلك بانتظار أن تكون كذلك من جديد ، وفي مناسبات عدة ، طوال هذا القرن التاسع عشر المتقلب بشكل فريد . لهذا لن يكون من الصدفة أن يتجه « تجار » برودون و« تجار » ماركس أيضاً للتواجد في باريس ، خلال سنوات 1840 . إنها بدايات مزدوجة سنكب عليها بما فيه الكفاية من أجل فهم التتمة ، . التتمة ذات المدى الكبير جداً[1]

2 ـ من سان ـ سيمون إلى السان ـ سيمونيين أو السان ـ سيمونية

« يجب أن يختفي سان ـ سيمون لكي تولد السان ـ سيمونية »

هـ . غورييه

حين وفاة « مسيح » الصناعة ، في أيار 1825 ، كانت المدرسة السان سيمونية في طريق التكوين ، وكان هناك مشروع لإصدار مجلة مذهبية . وقد انطلقت هذه المجلة تحت اسم : « المنتج ، المجلة الفلسفية للصناعة والعلوم والفنون الجميلة » (le producteur, journal philosophique de l'Industrie, des Sciences et des Beaux- Arts)

(1) بيوناروتي ـ ص 19 ـ 20

وكان مؤسّساها ومديراها أولند رودريك (Olinde Rodrigues) وبروسبير انفنتان (Prosper Enfantin) ، الذي أصبح تلميذاً لكونت بعد وفاته ، وكان من خريجي مدرسة البوليتكنيك . لقد أعطت هذه المجلة ، التي هاجمتها الصحافة الليبرالية في عهد عودة الملكية بسبب اتجاهاتها الداعية للتنظيم والمعادية للفردية ، للسان - سيمونيين بعض الأهمية . وبعد توقفها عن الصدور في تشرين الأول 1826 ، عرفت المدرسة ، بفضل الإنطلاقة التي تدين بها للمجلة إلى حد كبير ، « توسعاً صامتاً » خلال عامين ، سمح لها بإنضاج مذهبها . وقد كان هذا المذهب ، بين كانون الأول 1828 ، وحزيران 1830 ، موضوعاً لمحاضرات نُشرت لاحقاً في مجلدين تحت عنوان : « عرض مذهب سان سيمون » (Exposition de la Doctrine de Saint- Simon) .

لقد تحولت المدرسة ، في 1829 - 1830 ، إلى « كنيسة » متسلسلة المراتب ويُوجّه بانفنتان وبازار (Bazard) (القائد الجديد الذي سيحتل مكاناً بارزاً في المدرسة) أبوين . أما أولند ، الذي كان عزيزاً بشكل خاص على المعلم ، فيُقِرُّ بسلطتها المزدوجة « كسان - سيمون » . ومع ذلك فإن الإنزلاق ما زال محدوداً . إن المجلد الأول من العرض يمثل بدقة نقطة التوازن . إنه كتاب كبير ، يستحق مؤلّفوه أن يُوصفوا ، بعد مائة عام ، وبمناسبة إعادة نشره على يد س. بوغلي (C. Bouglé) وإيلي هاليفي (Elie Halévy) ، « بالمُبشرين بالعالم الحديث »[1] .

لقد كان هؤلاء المؤلّفون ، « جميعاً وكل بمفرده » ، مهتمين بأن يجمعوا بإخلاص الإسهام الثلاثي للمعلّم ، وبأن يحددوا ، وينسّقوا ويتمموا كل ما كان قد بقي لديه بشكل أساسي مجزّأً ، بما في ذلك الرسالة الدينية . لقد أضافوا للمعلم ، بحق ما ، وكانوا يعلمون ذلك . وخلقوا أيضاً إلى حد كبير . إن قوة فكرية كانت تشعُّ ، في العديد من الصفحات ، من هذا العمل الجماعي . إنه بالحقيقة عمل هام . إن السان سيمونية ، في هذه اللحظة الجميلة من نضجها ، هي بشكل واضح أكثر من سان - سيمون .

لقد أخذ هؤلاء المؤلّفون على أنفسهم رسالة جلب السلام والوحدة للمجتمع الأوروبي الذي كان في زمانهم ممزقاً سياسياً بين أنصار الماضي والآخرين ، ومحروماً من أي هدف مشترك ، ومُفتقداً لقيادة منسجمة في كل الميادين ولا سيما في الصناعة والعلوم والفنون الجميلة . إن الركيزة لهذا السلام ولهذه الوحدة ستكون عقيدة التاريخ المأخوذة من المعلّم ، ولكن المُوضّحة والمُغتنية ، والتي يجب أن يتمفصل حولها ، بشكل محكم ،

(1) أنظر « مجموعة الإقتصاديين والمصلحين الإجتماعيين في فرنسا » (Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France) (Rivière ، باريس ، 1924) مع مقدمة لـ س. بوغلي ، وأ. هاليفي)

من جهة أولى النظام الديني ، ومن جهة ثانية النظام الإجتماعي ، ويُقصد به هذا التنظيم الإجتماعي الجديد على الصعيد العالمي الذي كان المعلّم قد حَلُمَ به ، وأرسى ، بصفته مشرعاً للصناعة ، أسسه ، ولكن دون أن يترك لنا الوسائل .

فلسفة التاريخ والنظام الديني

إن التاريخ ، بحسب « العرض . . . » ، ليس سلسلة من ضربات الحظ ولا مجرد جمع للتجارب والوقائع البارزة . إن هناك دائماً تسلسلاً في مسيرة الجنس البشري نحو مصيره . إن قانوناً لتطور البشرية (تطور تدريجي نحو هدف نهائي ممثل بالتجمع العالمي) يكمن وراء الفوضى الظاهرية للأحداث .

لكنَّ قانون القابلية للكمال هذا ، الذي دَلَّ عليه سان سيمون ، يتضمن تناوباً للعصور المسمّاة بالعضوية (Organiques) (« إن كل وقائع النشاط البشري تُصنَّف وتُقدَّر وتُرتَّب من قِبَلِ نظرية عامة يُحدَّد فيها هدف العمل الإجتماعي بوضوح ») والعصور المسمّاة بالنقدية (Critiques) (« إن كل إتصال في الأفكار ، وكل عمل إجمالي ، وكل تنسيق قد كفَّ . . . إن المجتمع لم يَعُد يمثل إلا تجمعاً لأفراد معزولين ، يناضل كل منهم ضد الآخرين ») . إن هذا التناوب هو شرط للتقدم ، بمعنى أن العصر النقدي يهدم الأشكال الهرمة ـ والتي أصبحت ضارة بعد أن خدمت التطور مدة طويلة ـ بهدف إتاحة المجال لظهور أشكال أفضل . ولا يمنع هذا من ألاّ يستمر مثل هذا العصر ، الضروري بصفة مؤقتة ، في البقاء . لأنه يدع الإنسان مضطرباً وضائعاً أمام مشكلة مصيره التي لم تُحلّ بعد في كافة مظاهرها . وبالعكس ، فإن العصور العضوية اقترحت دوماً حلولاً ، ووعدت دوماً الإنسان بتصور علاقته مع أمثاله ، وفي نفس الوقت ، مع مصير العالم ضمن سياق إيمان مشترك . وبكلمة واحدة ، يمكن القول أن طابع العصور النقدية هو بشكل أساسي غير ديني ، في حين أن طابع العصور العضوية هو « بشكل أساسي ديني » (هنا تبرز الخلفية الفكرية الدينية التي كان من غير الحكمة ، في المناخ السائد حينذاك في فرنسا ، كشفها دفعة واحدة) .

ضمن هذه الشروط ، تُعلن الحالة النهائية ، المتوقَّعة والمنتظرة والموعودة ، عن نفسها كحالة عضوية ، وبالتالي ، دينية ؛ إنها تُعلن عن نفسها كحالة يتابع التقدم فيها سيره ، ولكن بطريقة منتظمة ومستمرة وبدون تناوبات الماضي الطويلة والمؤلمة . لماذا ؟ لكي يتكون المجتمع أخيراً مباشرة من أجل هذا التقدم .

بحيث أنه بعد أن أنجز العصر النقدي ، الذي بدأ منذ نحو ثلاثة قرون مع لوثر ، مهمته وحطّم جذرياً النظام القديم للأشياء ، لم يعد الآن من شيء أكثر وضوحاً من

المهمة التي تعرض نفسها على الناس المهتمين بسعادة البشرية ، والمتمثلة بترك حلقة المناقشات العقيمة وتكريس أنفسهم لتحقيق المستقبل الذي أوصى به المعلم بشكل حاسم إن تسريع قدوم هذا المستقبل المبارك ، من خلال أعمالهم و « بتشييد مع الله نفسه » هو أمر يتعلق بهم ، هم الوكلاء الأذكياء والأحرار والواثقون من الآن فصاعداً من مصيرهم كجنس بشري .

ما هو إذن إله السان ـ سيمونيين هذا ؟ وكيف يترابط نظامهم الديني ، الذي تم الكشف عنه كله على دفعات ، مع فلسفتهم للتاريخ ؟

إنهم يُعلمون بإيحاء من « المسيحية الجديدة » أن للبشرية مستقبل ديني ويوضحون بأن دين هذا المستقبل سيكون أكبر وأقوى من كل أديان الماضي ، وأنه سيهيمن على النظام السياسي الذي « سيكون في مجمله مؤسسة دينية » مؤسسة تنشر معتقدات مشتركة ستكون أسمى من المعتقدات الكاثوليكية ، مؤسسة تبشر بعقيدة أوسع من العقيدة الكاثوليكية ، وتمارس عبادات أكثر كمالاً من العبادات الكاثوليكية . مؤسسة تبث تربية عامة ستكون متقدمة على التربية الكاثوليكية (والتي يدين لها المجتمع من الآن بخطوة هائلة للأمام) ولكن لماذا لا يكون هذا ، ببساطة ، ديناً بشرياً ؟ لأن النار المقدسة للحماسة لا تملك أن تشتعل (حسب تعبير لاوجين رودريك ، شقيق أولند) في « الموقد الضعيف لحب البشر » ؛ لأن البشرية بنفسها تتطلع لعبادة « كائن » غامض أسمى منها ، إله يُحَسُّ به القلب .

ولماذا الدعوة لتجاوز المسيحية بدل تكييفها ، وتجديد شبابها ؟ لقد سبق لسان سيمون أن أجاب لأن المسيحية بَخَسَت من قيمة المادة ، وأنه يجب الآن رد الاعتبار لها ولأنه يجب كذلك وضع حد لكل مُخَلَّفات العقيدة البدائية الداعية للتنافر الكلي ، والعمل ، بالعكس ، على توحيد كل شيء ، من خلال تحقيق التركيب الذي بدأته المسيحية (ولكنها لم تصل به حتى النهاية) الوحدة ، الوحدة ! إن الله واحد ، والله هو كل ما هو كائن إن الله هو الحب اللانهائي ، الكلي الذي يتجلى فينا كروح وكمادة ، لأن الروح والمادة هما مظهراه الرئيسيان إن الأيدي التي توجه المراكب ، والتي تبني الجسور والسدود ، وتحفر الأقنية وتحيك وتُشيِّد وتحصد وتقطف الخ ، إن هذه الأيدي هي « أيدي الرب »

إنه المذهب الأُحادي (Panthéisme)(*) الباطني ، كما يُقال ، والذي يعتبر

(*) المذهب الأحدي ، أو مذهب وحدة الوجود ، هو مذهب يقول بأن الله والطبيعة شيء واحد ، وأن الكون المادي والإنسان ليسا إلاَّ مظهراً للذات الإلهية (المترجم)

انعكاساً للإتجاهات الميتافيزيكية الألمانية الكبرى في ذلك العصر (كما عبّر عنها كل من شيلينغ (Schelling) وهيغل) إنه التأثير العميق أيضاً ، كما سيُشير البعض (والذي تجلى بوضوح على الأتباع أكثر مما تجلى على سان سيمون) « للثيوقراطيين » ولا سيما ميستر وبونالد ولامونيه وباللانش (الذي ظهر كتابه في القصص الإجتماعي في 1827 - 1829) بدون شك ! لكن الشيء الأساسي ، في نظر السان سيمونيين ، لا يكمن في المصادر أو في التأثيرات ، وإنما في الهدف إن دينهم يمثل تقدماً عن المسيحية لأنه يُوحّد ويُركّب أكثر منها إن دينهم ، وليس المسيحية ، هو المهيأ لقيادة البشر نحو الحالة النهائية ، وهو الذي سيُشكّل ، حين الوصول لتلك الأزمنة ، الهيكل العقائدي[1]

إننا نرى كم هو وثيق ، في المدرسة - الكنيسة ، الترابط بين النظام الديني وفلسفة التاريخ إلاّ أن الترابط بين النظام الإجتماعي ونفس هذه الفلسفة ليس أقل قوة

فلسفة التاريخ والنظام الإجتماعي

على إثر المعلم ركّز مؤلّفو العرض على الجذور الإجتماعية للمشاكل وعلى التطبيقات الإجتماعية للحلول[*] إنهم يلخصون ، في هذا الصدد ، المذهب ببعض السطور الجذابة ، ذات الكثافة القصوى ، والتي ستكون مصدر إلهام لخلفائهم في الإشتراكية

« استغل الإنسان حتى الآن الإنسان فالسادة استغلوا العبيد ، والنبلاء عامة الشعب ، والإقطاعيون الأقنان ، وملاك الأراضي المزارعين ، والمتعطلون العمال ، هذا هو التاريخ المتدرج للبشرية حتى أيامنا هذه . أما مستقبلنا فيكمن في التجمّع الكلي لكل حسب طاقته ، ولكل طاقة حسب عملها ، هذا هو الحق الجديد الذي يحل على حق الغزو والولادة ، إن الإنسان لن يستغل بعد الآن الإنسان ، لكن الإنسان ، المتجمع مع الإنسان ، سيستغل العالم الخاضع لقوته »

إن استغلال الإنسان للإنسان هو إذن المشهد الذي يعرضه التاريخ أثناء تطوره إنه استغلال ناجم عن العداء الذي يُعتبر تسلط القوة المادية سبباً له في حد ذاته إلاّ أن هذا العداء كان يتناقص باستمرار بقدر ما تصبح دائرة التجمع (الأسرة ، العشيرة ،

---

(1) المرجع السابق ص 177 و 404

(*) « إن كل مشكلة لاهوتية أو ميتافيزيكية لا تستمد نقطة انطلاقها من نظرة اجتماعية ، أو لا ترتبط بها ، تفتقد للفاعلية حقيقية ، وكل حلّ لمثل هذه المشكلة لا يكون قابلاً لتطبيق اجتماعي ، ولتحويل سياسي ، هو حلّ لا جدوى منه بالضرورة » (عرض مذهب سان سيمون)

المدينة ، الأمة ، الشعوب الكاثوليكية) أكثر إتساعاً وبشكل موازٍ لهذا التناقص كان الإستغلال يقل تدريجياً فالعبد كان شيئاً من أشياء سيده ، أما العامي في روما القديمة (Plébéien) فكان عبارة عن وضع أفضل بكثير ، وقد توصل بشكل أسرع للإعتاق . وقد أتت المسيحية فيما بعد لتحول علاقات الناس فيما بينهم (فالقنّ لم يعد مرتبطاً إلاّ بالأرض وكان له وللسيد الإقطاعي نفس الله ، وكانت نفسه ثمينة كنفس السيد في نظر الكنيسة) ؛ وأخيراً أتى الإعتاق العام للبلديات (Communes) في كل أوروبا ، الأمر الذي اعتُبر انتصاراً للروح الصناعية والسلمية على الروح العسكرية ـ إن إتجاه التيار إذن لا جدال فيه !

ولكن إذا كان الاستغلال قد تضاءل كثيراً (وكذلك العداء وسيادة القوة) فإنه ما زال قائماً بدرجة عالية جداً في علاقة السيد بالأجير ، التي تعتبر « التحول الأخير الذي عرفته العبودية » إن العامل ليس مُلكاً للسيد ، لكنه مضطر ، لكي لا يموت جوعاً ، لقبول بنود العقد الذي يربطه به وهناك ، زيادة على ذلك ، توارث للبؤس كما للغنى

« إن الكتلة الكاملة للعمال هي اليوم مُستغلّة من قبل الناس الذين تستعمل ملكيتهم ؛ إن رؤساء الصناعة يخضعون هم أنفسهم لهذا الإستغلال في علاقاتهم مع المُلاّك ولكن بدرجة أضعف بشكل لا يُقارن . إن العامل . لا يستطيع أن يبقى على قيد الحياة إلاّ بالشروط التي تفرضها عليه طبقة قليلة العدد ، طبقة الناس التي أسند إليها التشريع ، وليد حق الغزو ، احتكار الثروة ، أي القدرة على التصرف على هواها بأدوات العمل ، بالرغم من كونها هي نفسها لا تعمل »[1]

وإذا كان صحيحاً أن الثورات الشرعية هي فقط التي تُحسّن مصير الطبقة الكثيرة العدد ، وتضعف الاستغلال ، فإنه يجب الإستنتاج بأنه لم يبق هناك إلاّ ثورة واحدة ينبغي إنجازها ؛ إنها الثورة التي ستنصبُّ على نظام الملكية بمهاجمتها لإنتقال الثروة من خلال الإرث . هل هذا من قبيل التجديف والدنس ! لا « إن الملكية واقع اجتماعي ، يخضع مثل كل الوقائع الإجتماعية الأخرى لقانون التقدم » ، وليست أبداً واقعاً « ثابتاً » .

إن الحق والمنفعة الإجتماعية يدينان ، في آن معاً ، الإرث إن صدفة الولادة ، إضافة لكونها لا تشكّل حقاً بحسب الله والطبيعة ، لا تُشبِع الحاجات الإجمالية للمجتمع فيما يتعلق بتوزيع أدوات العمل بين المنتجين إن هذه الأدوات يجب أن تُوزَّع بحسب

(1) أنظر المرجع السابق ـ ص 259

حاجات كل ناحية وكل فرع من فروع الصناعة ، وكـذلك حسب الكفاءات والمؤهلات الفردية . وإذا ما قام بتنظيم الإنتاج على هذا الإحساس في كل فروع الصناعة ، فإنه لن يكون هناك مطلقاً خوف من حدوث نقص أو تضخم . ومما يجب القول بأن مثل هذه الشروط لن تتحقق ، ولا يمكن أن تتحقق ، على يد رجال يستمدون مهمتهم من صدفة الولادة ويبقون غريبين عن الأعمال التي يقدمون أدواتها . من هنا تعمّ ، بشكل خاص ، أزمات فائض الإنتاج ، التي كانت تعصف ، في ذلك العصر ، بقوة بالعقول المفكرة فتميزها وتجبر اقتصادياً ليبرالياً ، كسيسموندي (Sismondi) على القيام ، في « مبادىء جديدة للاقتصاد السياسي » (Nouveaux principes d'Économie politique) ، بفحص نقدي معمّق لها[1]

مقابل هذا العالم الذي ما زال فريسة للإستغلال في شكله الأخير ، الأكثر مكراً ، والذي ما زال يسيطر عليه حق بالٍ هو مجرد قناع للقوة المادية وللصدفة ، العالم الذي ما زال يشجع كثيراً البطالة الكافرة للبعض ، ها هم « أبناء سان ـ سيمون » ، الممجّد للعمل ، يُشيدون لوحة خارقة لعالم المستقبل . لوحة متفقة بدقة مع ملخص المذهب الذي قرأناه أعلاه

« لننتقل الآن لعالم جديد . هناك ، لن يكون المُلّاك ، الرأسماليون المعزولون ، الغريبون بعاداتهم عن الأعمال الصناعية ، هم الذين ينظمون اختيار المشاريع ومصير العمال . إن مؤسسة اجتماعية هي التي ستكلف بهذه الوظيفة التي يتم القيام بها بشكل سيء اليوم . إنها ستكون مؤتمنة على كل أدوات الإنتاج . وستشرف على كل الإستثمار المادي ؛ وبذلك ستجد نفسها مهيأة لأن تنظر نظرة إجمالية تسمح لها برؤية كل أجزاء الورشة الصناعية في آن واحد . ومن خلال تفرعاتها ستكون على اتصال بكل النواحي وكل أنواع الصناعة وكل العمال . وستستطيع إذن أن تأخذ بالحسبان الحاجات العامة والحاجات الفردية ، وتحمل الأذرع والأدوات إلى المكان الذي يوجد فيه شعور بضرورتها . إنها بكلمة ستقوم بقيادة الإنتاج وتحقيق الإنسجام بينه وبين الإستهلاك ، وستسند أدوات العمل للصناعيين الأكثر جدارة ، لأنها ستسعى جاهدة وباستمرار للتعرف على كفاءاتهم ، وستكون في أحسن وضعية من أجل تنميتها »

ضمن هذه الفرضية ، وفي هذا العالم الجديد ، سيكون من الصحيح ، كما يُعلن ذلك مؤلفو العرض . . . ، أن :

« كل شيء سيتغير من مظهره ، بما في ذلك العمل والمجتمع البشري

(1) المرجع السابق : ص 239

والكرة الأرضية التي يسكنها ؛ إن دائرة الناس الذين بإمكانهم التطلع ليصبحوا رؤساء ، أو آمرين للصناعة ، ستتسع لتشمل الإنسانية بأسرها   إن مظاهر الفوضى التي كانت ناجمة عن عدم وجود تفاهم عام وتوزيع أعمى للوكلاء وأدوات الإنتاج ستختفي ، وستختفي معها أيضاً الشرور ومساوىء الحظ والإفلاسات التي لا يمكن اليوم لأي عامل سلمي أن يعتقد بأنه بمنأى عنها   إن الصناعة ، بكلمة واحدة ، ستنظم ، وكل شيء سيترابط مع بعضه البعض وسيُنسّق ، [illegible] تقسيم العمل ، وسيصبح تضافر الجهود في كل يوم أكثر قوة » .

لكل حسب طاقته ، إن هذه الصيغة التي سبقت الإشارة إليها تأخذ بالحسبان هذا التوزيع لأدوات العمل بين الأكثر جدارة   لكل طاقة حسب أعمالها : إن هذه الصيغة الثانية تتضمن تعويض العمل حسب مردوديته وليس بشكل متساوٍ (كما كان يدعو لذلك بابوف وأتباعه وفقاً لمنطق فلسفتهم « النقدية ») . إن مبدأ المنافسة سيسود في هذه « الورشة » الشاسعة التي ستُدعى الكرة الأرضية ، بكل أبعادها ، لأن تصبحها   إن هذه الحالة « العضوية » النهائية لن تعرف أي رفعة إجتماعية إلاّ إذا كانت قائمة على أسس عقلانية   إن الملكية المكتسبة بالعمل السلمي وليس بالحرب ، والتي يبررها الإستحقاق الشخصي وليس الولادة ، ستكون محترمة وقابلة للإحترام   إنها ستكون قابلة للإنتقال ، ولكن فقط « كما تنتقل المعرفة »[1] .

بعد هذا المجلد الأول من العرض   الذي لا يمكن لهذا التحليل أن يستنفد كل غناه ، تتحول المدرسة بشكل لا يُقاوم إلى كنيسة . كنيسة ستُغلق من اعتبارها الشذوذات الروحانية ـ الشهوانية (الخاصة بزوجة بيرو) و للأب « المانح الذي بقي الأب الأسمى الوحيد في نهاية 1831 (بعد انسحاب بازار الذي مات نفسياً ثم جسدياً)   وسط الإنشقاقات المؤلمة والأحداث القضائية المفاجئة التي امتزج فيها المضحك مع المؤثر أحدث الأفكار السان سيمونية الرئيسية تُبَث يومياً ويُعلّق عليها وتتجاوب مع الأحداث ـ وذلك خلال سبعة عشر شهراً ، حتى نيسان 1832 ـ بفضل مجلة لوغلوب (le Globe) ، المجلة الليبرالية التي أصبحت الناطقة باسم المذهب ، والتي كانت تغص بالأفكار وبالمواهب (ومنهم مديرها : ميشيل شوفالييه) (Michel Chevalier)[2]

---

(1) المرجع السابق ـ ص : 261

(2) المرجع السابق ـ ص : 27 ـ 28

لكن لوغلوب ستتوقف عن الظهور ، لأسباب مالية

كشف الحساب الختامي   النزعة الصناعية والإشتراكية

لقد قيل غالباً ، ويجب أن نقول ثانية ، بأنه لم يكن هنالك من له مستقبل في الفكر ، أكثر من سان - سيمون وأتباعه   مستقبل يهيمن عليه الإنتاج ، « والخلق الإجتماعي والجماعي » (على حد تعبير ف   برّو) أو بشكل ملموس أكثر ، « الصناعة الكبرى على المستوى العالمي » ، والأشغال العامة الكبرى   كالسكك الحديدية ، والأقنية الدوليه كقناة السويس وقناة باناما   مستقبل يتميز بالمركزية الإقتصادية والمالية التي يلعب فيها المصرفيون دوراً رئيسياً (والتي يمكن للدولة أن تتولى مهامها بتحولها لمصرف مركزي وحيد)   وأخيراً ، مستقبل تشريك للنظام الصناعي سواءً من خلال تطور تلقائي أم من خلال تدخل الدولة أم بالأحرى من خلال الطريقين مجتمعين   لكن الدولة هنا ليست « الشعب » ، لأن السان - سيمونيين لا يؤمنون بالكفاءة السياسية للعدد .

إن مثل هذا المستقبل الصناعي يتضمن كمية كبيرة من الإشتراكية بقدر ما يتمجد فيه العمل ، ويُنْقَذُ فيه ، في نفس الوقت ، بكل ثروة غير مستحقة ، ويَتأمَّنُ فيه تحسين مصير « البروليتاريين » من خلال انتهاء الإستغلال ، ويتحول فيه نظام الملكية جذرياً من خلال مبدأ المساواة عند نقطة الإنطلاق (« المساواة في الحظوظ ») ، وتضع فيه القيادة المركزيه للإقتصاد حداً نهائياً لإفراطات ولنواقص المنافسة الحرة .

ولكن يجب أن نعرف ، لكي نحكم بكل موضوعية على المؤسسة الإجتماعية التي يقترحها هذا المستقبل ، من الذي سيُمسك بالسلطة ، ومن الذي سيُصنِّف الناس بحسب كفاءاتهم ، ومن سيُقدِّر أعمالهم ويحدد تعويضاتها . لقد طرح السان - سيمونيون بأنفسهم السؤال ، وأجابوا عنه   إنه سيكون من يحب أكثر المصير الإجتماعي - أو ، بطريقة أكثر صراحة ، إنهم سيكونوا رجالاً عامّين   رجال عامُّون (Hommes génér-aux) من ذوي الكفاءات العالية ، متحررون من قيود التخصص ، ومستعدون مسبقاً ، بشكل ما ، للتصنيف ، والتوزيع ، والتفويض والتنظيم بأقل قدر ممكن من فرص الخطأ الممكنة   إلا أن الساخرين سيتعرضون للإبتسام لأنهم سيرون في هؤلاء « الرجال العامين » صورة ذاتية لسان سيمون وأبنائه الروحيين . في حين أن الواقعيين سيقلقون وسيتساءلون عن كيفية تأمين الطاعة لهؤلاء الرؤساء الذين اختارهم القدر   هل سيتم ذلك عن طريق الإكراه المفتوح أم الخضوع المقبول ؟ ولكن ليس هناك في هذا السؤال الجديد ما من شأنه أن يحرج السان - سيمونيين .

إن المجتمع الصناعي ، بالنسبة لهم ، وكما كانوا يرونه ، يتضمن في كل مكان سلطة شرعية (لأن الرئيس هو الأكثر كفاءة) ؛ إنه يتضمن في كل مكان طاعة حرة (لأن الرئيس محبوب) . إن الطاعة ستكون فضيلة سهلة جداً وعذبة جداً بين كائنات لديهم هدف مشترك يرغبون جميعاً ببلوغه ، في حين أنها ، بالعكس ، ستكون شاقة جداً ومثيرة للتمرد عندما « تنحني أمام الأنانية » . إن هذه الفضيلة التي يدعو لها أبناء سان ـ سيمون ضد الفوضى (ولكن أيضاً ضد الإستبداد) ليست ، بالتحليل الأخير ، شيئاً آخر غير الخضوع للإرادة الصناعية لإله الحب التي افتُرض فيها أن كل فرد والجميع يتصلون مع بعضهم البعض . هكذا يُعتبر الدين السان ـ سيموني بالحقيقة بداية المذهب ونهايته[1].

إن هذا النوع من الأجوبة يبعدنا كثيراً عن الروح العامة للإشتراكية في فجرها . إن السان ـ سيمونية كانت بالأحرى تبشر هنا برأسمالية الوحدات الكبرى ، المنظّمة عقلانياً على المستوى العالمي في سبيل استغلالها العلمي في ظل قيادة « ضباط الصناعة » العمّاليين (أو ، حسب تعبير أكثر حداثة ، المدراء (managers)) . إن الإهتمام بالربح الرأسمالي ، لدى هؤلاء « الرجال العاملين » ، هو أقل أهمية من الشعور بوظيفتهم الإجتماعية . إن هذه الإقطاعية الجديدة لأرباب الصناعة الكبرى والمصارف تبرّر نفسها ، تماماً مثل القديمة في عهدها الزاهر ، بالخدمات التي تقدمها . وليس من المستبعد أبداً أن تعلن انتماءها للإرادة الصناعية لله الذي سيكون إله الإنتاجية أكثر مما هو إله الحب .

إن السان سيمونية هي إذن (وكما سيُشير لذلك بقوة ف . بيرو) غامضة ، لأن ظاهرة تصنيع المجتمعات هي بحد ذاتها غامضة ، وأنها تضم ، إذا ما حُلّلت بدقة وبموضوعية ، الرأسمالية والإشتراكية في آن معاً . إنها تطغى عليهما وتتجاوزهما[2].

---

(1) المرجع السابق ـ ص . 274 ـ 277 ـ و400 .

(2) أنظر . فرنسوا بيرو (F. Perroux) ـ « الصناعة والخلق الجماعي » (Industrie et Création collective) ـ باريس ـ P. U. F ـ 1964 ـ ص . 11 ـ 13 .

الفهرس

الموضوع — الصفحة

1919 / 9 / 399